قوت الاخیار

شرح اردو

نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث وتفسیر دار العلوم دیوبند

جلد — اوّل

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

فہرست مضامین قوت الاخیار شرح اردو نور الانوار جلد اوّل

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

مولانا محمد ناظم صاحب ندوی زادہ اللہ علماً و فضلاً استاذ حدیث جامعہ کاشف العلوم چھٹمل پور ضلع سہارنپور

اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات اور دین و شریعت ایک جامع دستور ہے۔ اسمیں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی و مادی دور اور تسخیر کی سرانتھک زمانہ میں بھی قرآن و حدیث سے معطر خزینہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت وانقلاب کے بام عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد ولادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضا ہے، اسکی وجہ یہ ہے کہ بدقسمتی سے اس کے حصّہ میں ابتداءً مسیحی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقا پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحرانوردی ہے، اسکے اخلاقی مدارج اور ریاضت و مجاہدات کا آخری باب غار اور پہاڑ اور صحرا میں خدا کی تلاش و جستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصّہ میں ابتداءً اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین و شریعت کی گہری چھاپ ہوتی، اور روحانیت و مادیت کا حسین سنگم نظر آتا، اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معاملات کو راست بنیاد پر بخوبی فراہم کرتے ہیں، اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کی بقاء و حفاظت اور اس کی ترقی و تعمیر کا مدار بھی اس پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اس صحیفۂ الٰہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جسقدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات و تغیرات و تصرفات و تاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، انکو کما حقہ بقاء میسر ہوا یہاں تک کہ کسی کا کوئی صحیفہ اب موجود ہے تو روایات خلط ملط کر خاک ہو گئی، عبرانی سوختہ اوراق سے تحریر کیا گئی، اور پھر اس کے مترجمین نے کثیر یہودیت کے حقیقت کو مشتبہ کر دیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی، پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سیکڑوں

برس بعد ترجمہ کرنے والوں نے اس کی اصل زبان کو کھلا کر ڈالا۔ زرتشت کا صحیفہ سکندر کی نذر ہو گیا، اب صرف گاتھا کا ایک مختصر سا حصہ بچا کھچا رہ گیا ہے۔

ان کتابوں کا یہ حال اسلئے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو دائمی اور آخری کتاب بنا کر نہیں بھیجا تھا، اور ان مذاہب کی اصل صورت اسلئے مسخ ہو گئی کہ ان کی حفاظت کا وعدہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن قرآن و اسلام کی نسبت یہ وعدہ ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی و محفوظ رہے گا اس کی بقاء و حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد ہے ...... وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ۔

یہ قرآن پاک کا اپنا دعویٰ ہے جو چودہ سو برس کی تاریخ اسکی صداقت پر گواہ ہے۔ آج بھی اسکی اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنا تمدن موجود ہے، چونکہ یہ ایک قانونی کتاب ہے اس کی تشریح و تفصیل حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کی گئی۔ آپ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرام آپ ہی سے رجوع کرتے تھے ہر قسم کے سوالات و جوابات، استفتاء و استفسار کا مرکز آپ ہی کی ذات گرامی رہی۔ جب بھی کوئی دشواری پیش آئی، عقائد و احکام، عبادات و معاملات، معاشرت و تمدن، اور ثقافت و اخلاق جس باب میں پیچیدگی پیدا ہوئی تو پروانہ وار صحابہ کرام خدمت میں حاضر ہوتے اور آنجناب اس دین کی صداقت کی جامع تشریح فرما دیتے اور مکمل ضابطۂ اخلاق کا درس دیا کرتے اسلئے علیحدہ فنون کے انتخاب کی طرف بھی قصداً توجہ نہیں ہوئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلتی چلی گئی، ہر جگہ قوموں نے اسلام اور اسکی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا اب قوموں کے اختلاط اور معاشرتی طور طریقوں نے مختلف مسائل کو جنم دیا، حالات نے کروٹ لی اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے اور اسلام کے وسیع دائرہ نے انہیں تیزی سے جذب کر لیا، اس وقت بعض مشائخ اور اپنے دور کی عبقری و نابغہ روزگار شخصیتوں نے قرآن و سنت کے تحت علوم و فنون کا ایک گلدستہ تیار کیا، اور ہر فن پر حدیث و قرآن کی حیات و حفاظت اور حال و مستقبل کے پیش نظر تفسیر، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ، بلاغت و معانی، نحو، صرف، عروض و قوافی اور تجوید و قرأت وغیرہم علوم مدون کئے جن میں قرآن و سنت ان کی رہنمائی اور خلوص و صداقت ان کا شعار۔

انہیں علوم و فنون میں ایک عظیم فن جسکے ذریعہ قرآن و حدیث سے استنباط و استخراج مسائل کا علم ہوتا ہے جس کے بغیر مجتہدانہ شان تو کجا بصیرت بھی حاصل نہیں ہو سکتی اصول فقہ کو مدون کیا۔

مؤرخین و اصحاب سیر حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور تعامل صحابہ کو سامنے رکھ کر ان سے استنباط کا طریقہ، اجتہاد کے اصول، مسائل کو اخذ کرنیکا انداز اور احکامات کے استخراج کے مسائل۔

ان پر مکمل گرفت کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریسی صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں، تفہیم و تدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث و تفسیر و فقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں انہوں نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا اسلوب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کلام دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ آنمحترم کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح "قوت الاخیار" بھی قبول عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق و نظر، مدارس کے عام طلبہ و اساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے قبولیت عامہ سے نوازے، اسے وسیلۂ نجات اور توشۂ آخرت بنائے۔ آمین اللّٰہم آمین۔

محمد ناظم ندوی

معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہو مثلاً چھت کیلئے دیوار پس اصل ہوتی ہیں اور دیوار کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) راجح جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ" یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع بالاصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ" یعنی آیت آتوا الزکوۃ وجوب زکوۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب۔ استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصل یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ فقہ۔ احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اور اصول فقہ کی جامع تعریف یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے دوسری چیز غرض ہے فقہ کی غرض و غایت احکام شرعیہ کو ان کی تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننا [illegible] اصول فقہ کی غرض و غایت ہے تیسری چیز اصول فقہ کا موضوع ہے۔ اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور قاعدہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم ہو جائیں گے حالانکہ یہ غلط ہے بلکہ اصول فقہ ایک ہی علم و فن کا نام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ تغایر اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مُثبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کرنے والے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا

فرق یہ ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہرحال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل و احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئیگا خلاصہ یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصول فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

چوتھی چیز تدوین اصول فقہ۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ جو علم فقہ کے مدون اول ہیں (جیسا کہ اس کی پوری تفصیل خادم کی اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز ماتن اور شارح کے حالات زندگی: "منار" کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابو البرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے "نسف" مضافات ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابو البرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصول فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے حدیث اور متعلقات حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبد الستار کردری، حمید الدین الضریر اور بدر الدین خواہر زادہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں متن منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل و حقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اس کی شرح کافی اور عمدۃ العقیدہ اہل سنت والجماعت زیادہ مشہور و معروف ہیں، آپ کی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان میں سے اکثر آج تک عرب و عجم کی درسگاہوں میں داخل درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر متن "منار" دراصل اصول فخر الاسلام بزدوی اور اصول شمس الائمہ سرخسی کی تلخیص ہے جس میں اصول بزدوی کی ترتیب و تعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے، خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام "کشف الاسرار فی شرح المنار" ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی

سنہ ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات ۷۱۰ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلومہ آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے شیخ ہیں جن کا نام ابو حفص عمر بن محمد نسفی ولادت ۴۶۱ھ وفات ۵۳۷ھ ہے، صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گذرے ہیں نسفی کی نسبت کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہوجاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کردی گئی ہے۔

شارح ۱۰۴۷ھ و ۱۱۳۰ھ

نور الانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابو سعید ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملا جیون کے لقب سے جانتے ہیں، آپکا سلسلۂ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبرؓ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے پھر آپکا خاندان ہندوستان میں آکر مضافات لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ امیٹھی میں آباد ہوگیا یہیں ۱۰۴۷ھ میں آپکی ولادت ہوئی، ابتدائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کرلیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے علوم وفنون کی تحصیل کیلئے اطراف واکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کوڑہ میں ملا لطف اللہ کوڑوی سے آپنے سند فراغت حاصل کی، یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاروں طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور دینداری کا ڈنکا بج رہا تھا قدر دانی کی اس کشش نے ملا جیون کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالات ظاہری وباطنی سے متاثر ہوکر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب واحترام کا لحاظ رکھتے تھے، ملا جیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات زبانی یاد تھے لمبے لمبے قصیدے ایک دفعہ سنکر یاد کرلیتے تھے اٹھاون سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے مشرف ہوئے، اس سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ سات یوم کے اندر نور الانوار جیسی اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور ہے اور اہل علم کی نظر میں بہت مقبول ہے ۱۱۳۰ھ میں دار السلطنت دہلی میں آپ نے وفات پائی اور وہاں سے لیجاکر امیٹھی میں مدفون ہوئے۔ نور اللہ مرقدہ

جمیل احمد غفرلہ

مدرس دار العلوم (وقف) دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والأحكام وأساسا لعلم الحلال والحرام وصيّرها موثقة بالبراهين والدلائل وموشحة بالعقلي والنقلي والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي أجرى هذه الرسوم إلى يوم القيامة وأيد العلماء بالتأييد المتين ورفع درجاتهم في أعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الأئمة المجتهدين

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد اور علم حلال وحرام کیلئے اساس قرار دیا ہے۔ اور شرائع واحکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم اور دلائل عقلیہ ونقلیہ سے آراستہ کیا۔ اور درود وسلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر جنہوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں۔ اور علماء شریعت کو مضبوط تائید سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح کی شہادت دی۔ اور آپ کے اہل بیت اور صحابہ پر اور درود وسلام ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ دکھانے والے اور خود راہ یاب تھے اور ان کے تابعین اور تبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

(تشریح) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابل ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف، (۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے، پہلی بات سمجھئے حمد کے لغوی معنی ہیں جیسا مشہور ہے تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ ذکر ہوئے ہیں (۱) لفظ ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمائیے۔ ثنا کے تین معنی آتے ہیں (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا، اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك (ترجمہ) میں آپ کی ثنا کا احاطہ نہیں کرسکتا ہوں جیسا کہ آپ نے اپنی ثنا کی ہے۔ حدیث میں ثنا کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اس حدیث کے

معنی ہوں گے ہم آپکی صفات کا ایسے پورے طور پر بیان نہیں کر سکتا جیسا کہ آپ نے اپنی صفات کا ایسے بیان کی ہیں (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں۔ اس معنی کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے حدیث "مَنْ اَثْنَیْتُمْ عَلَیْہِ خَیْرًا وَجَبَتْ لَہُ الْجَنَّۃُ وَمَنْ اَثْنَیْتُمْ عَلَیْہِ شَرًّا وَجَبَتْ لَہُ النَّارُ" ترجمہ: اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ جسکا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنت واجب ہے اور جسکا تم نے شر کیساتھ ذکر کیا اس کیلئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکر خیر یا ذکر شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنیتم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں، تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہوگا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد باللسان کا ذکر کرنا تکرار محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اسکا جواب یہ ہے کہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا ہے، اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا تو ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے ہوگئے اور جب ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کے ہوگئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر تکرار نہ ہوگا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہوگا کہ تعریف حمد میں ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہوگا۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان وغیرہ سے منزہ ہیں۔ پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ آپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعۂ نطق ہے بلکہ قوت تکلم مراد ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوت تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضۃ والاعلام مع شعور المفیض وارادتہ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کرنیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو۔ اور لسان کے یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کیساتھ کرتے ہیں۔

تعریف حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری کا ہے۔ جمیل کیساتھ جس طرح ذوات متصف ہو سکتی ہیں اسی طرح صفات بھی متصف ہو سکتی ہیں۔ جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریف حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے، افعال غیر اختیاری پر نہیں کیجاتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ، قدرت، علم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال

فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالاختیار صادر ہوں یا بالاضطرار صادر ہوں، اور یہ ظاہر ہے کہ صفات ذاتیہ، حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالاختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریف حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کیساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے فتحہ کیساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہوں گے، اور اگر نون کے ضمہ کیساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعال اختیاریہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز حمد، مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے، نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ "افعال" اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں فعل ینبئ عن تعظیم المنعم یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے صرف العبد جمیع ما انعم اللہ به الی ما خلق لاجله یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقامات میں صرف کرنا۔ اسکے بعد نسبت ملاحظہ فرمائیے۔ حمد اور مدح کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضروری نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مدحت خالدا علی حسنه، تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدت خالدا علی حسنه نہیں کہا جاسکتا کیونکہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کی جاسکتی ہے مگر حمد نہیں کی جاسکتی، اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم وخصوص من وجہ یہ ہے کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو، اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلَّق کے اعتبار سے عام ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلَّق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے، اور اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے، اور شکر اپنے متعلَّق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلَّق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلَّق نہیں ہوتا۔ عموم وخصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہہ دیا "آپ کا شکریہ" یہاں حمد بھی پائی

ہے اور بعض نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے علم ، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں ، خادم کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ " اللہ " اس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے ۔ " الذی " اسم موصول ہے ، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جزء تام نہ ہوتا ہو ۔ " جعل " بمعنی صیّر ، متعدی بدو مفعول ہے ، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے ۔ " اصول الفقہ " اصول فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقبی ۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے ، اور حد لقبی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہرحال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ " اصول " اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو ۔ مثلاً " چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں " اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) " راجح " جیسے کہا جاتا ہے " ان الاصل فی الاستعمال الحقیقۃ " یعنی استعمال میں حقیقت راجح ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے " ان الفاعل مرفوع اصل من النحو " فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے " ان آتوا الزکوٰۃ اصل وجوب الزکوٰۃ " یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) " استصحاب " استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے " طہارۃ الماء اصل " یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہوگیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا ۔

" فقہ " احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلۂ تفصیلیہ سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں ۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے ، اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے ، اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہوتی

اور انگلی کے معنی میں استعمال ہونے لگا کیونکہ ارکان مخصوصہ یعنی "نماز" میں سرین کی تحریک کرنا ہوتا ہے
بعض حضرات نے فرمایا کہ صلوٰۃ باری تعالیٰ سے مراد رحمت کاملہ ہے، اور صلوٰۃ ملائکہ سے مراد استغفار ہے
اور صلوٰۃ مؤمنین سے مراد طلب رحمت اور دعا ہے، اور صلوٰۃ طیور سے مراد تسبیح ہے۔ "سیدنا"
لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃ، سیائد ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہے "انا سید ولد آدم" اور اپنے سوا کیلئے
بھی استعمال فرمایا ہے چنانچہ امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں "سید الشہداء حمزہ" مروی ہے۔
اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں "سیدۃ نساء اہل الجنۃ فاطمۃ" مروی ہے، اور حسنین
کے بارے میں "سیدا شباب اہل الجنۃ الحسن والحسین" مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت
فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد اور ان کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سید کہا جاتا ہے۔ "محمد"
محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں۔ "رسوم" سے مراد رسوم شرعیہ ہیں
اور "یوم الدین" سے مراد یوم جزاء یعنی قیامت کا دن مراد ہے "ایدالعلماء" تائید، تقویت۔
الاید توانائی، قوت۔ "متینا" مرتفع، مستحکم اور مضبوط۔ "اعلی علیین" اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہیٰ، عرش
اعظم کا دایاں پاؤں۔ "وعلی آلہ واصحابہ" آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ
قاعدہ ہے کہ ہر شئی کی تصغیر شئی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اُھیل آتی ہے
بہرحال اہل کے ہاء کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدلا، پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر دیا
گیا۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اَوَلٌ ہے، پھر واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ
سے واؤ کو الف سے بدل لیا گیا۔ اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے۔ تو اسکی تفصیل
یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافت دنیوی ہو جیسے آل فرعون خواہ شرافت
اخروی ہو جیسے آل محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے
خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے
استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا
ہے، بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ
مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ
کے نزدیک آل محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے خمس مقرر ہے۔
روافض نے کہا کہ آل محمد سے مراد فاطمہ، علی، اور حسنین ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی
ازواج مطہرات اور اولاد ہے، اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔ "اصحاب" یا تو
صاحب کی جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے یا صَحبٌ کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع

ہے یا صحبؔ بسکون الحاء کی جمع ہے جیسے انہار، نہر کی جمع ہے۔ یا صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالت ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی جس نے صحابی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالت ایمان ملاقات کی ہو۔

شارح نور الانوار ملا جیون ؒ نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں کلام پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ کلام پاک کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث کی بھی اقتداء ہے کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فھو ابتر" اور ایک حدیث میں "بسم اللہ" کی جگہ "بحمد اللہ فھو اقطع و اجذم" ہے نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتداء کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول واقع کرنا۔ اور سب سے اول ایک ہی چیز ہو سکتی ہے دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز ذکر کی گئی ہو یا نہ ذکر کی گئی ہو۔ ابتداء عرفی یہ ہے کہ مقصود سے مقدم ہو اگرچہ غیر مقصود سے مؤخر ہو۔ پس تسمیہ سے ابتداء ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور تحمید سے ابتداء ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ اور یا دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُولِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَأَتَمَّهَا نُكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهِ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ إِلَّا مَنْ سَبَقَ بِالتَّرْجُمَانِ وَلَمْ يُفْصِحْ عَنِ الْبَيَانِ فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الطَّالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِي دَرْكِ الْمَآرِبِ فَلَطَالَمَا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي أَنْ أَشْرَحَ لَهُ شَرْحًا يَحُلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتِهِ وَيُوَضِّحُ مُشْكِلَاتِهِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْإِعْرَابِ مِنَ الْجَوَابِ لَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ لَمْ يَتَّفِقْ لِي ذَلِكَ إِلَى مُدَّةٍ بِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيقِ الْمَحَاصِلِ فَلَمَّا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ قَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُورَ بَعْضُ خِلَّانِي الْمُخْلِصِ إِخْوَانِي مِنَ الطَّلَبَاءِ الْعَظَمَةِ

الحرم الشريف والمسجد المنيف فالتمسوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم و حثوا على جبره وتحريره ولم يبق لي عذرا فشرعت في اسعاف مأمولهم وانجاح مسئولهم على حسب ما كان مستحضرا في البال من غير توجه الى ما يقال أو يقال وسميته بكتاب نور الانوار في شرح المنار والله الموفق في البداية والنهاية وهو حسبي للسعادة والهداية والمسئول عنه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

(ترجمہ): حمد و صلاۃ کے بعد چونکہ کتاب المنار اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت کے لحاظ سے نہایت ہی مختصر اور نکات و درایات کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور اس کے شارحین کرام میں سے جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ایک صاحب بھی صحیح طریقہ پر حل کتاب کے کام میں مشغول نہ ہو سکے (اور اگر مشغول ہوئے بھی) تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکے کیونکہ بعض شرحیں اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں مخل ثابت ہوئیں اور بعض نہایت طوالت کی وجہ سے مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی ثابت ہوئیں۔ اور بہت پہلے سے میرے دل میں یہ بات بیٹھ چکی تھی کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں۔ اور اعتراض و جواب کے تعرض کئے بغیر اور شروح متقدمین سے صادر ہونے والے خلل اور اضطراب کا ذکر کئے بغیر اس کتاب کے مشکل مباحث واضح ہو جائیں (لیکن) مشاغل کی کثرت اور موانع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک مجھکو اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا۔ چنانچہ جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو میرے سامنے حرم شریف اور مسجد نبوی کے بعض احباب و مخلصین نے مذکورہ کتاب پڑھی اور انہوں نے مجھ سے اس قسم کی شرح لکھنے کے عظیم کام اور اہم امر کی انجام دہی کی خواہش کی۔ اور مجھ کو اس قدر مجبور کر ڈالا کہ میرے لئے کوئی عذر نہیں چھوڑا۔ پس میں ان کی آرزو میں پورا کرنے اور ان کے مطالبات کو با مراد بنانے میں اعتراض و جواب کی طرف توجہ کئے بغیر اس کے مطابق لگ گیا جیسا کہ میرے ذہن میں اس وقت مضامین تھے۔ اور میں نے اس کتاب کا نام نور الانوار فی شرح المنار رکھا۔ اللہ تعالیٰ ہی شروع کرنے اور ختم تک پہنچانے کی توفیق عطا کرنے والا ہے۔ وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے۔ اور اسی کی بارگاہ میں میری درخواست ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خالص کرے۔ اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

(تشریح): لفظ بعد اور قبل۔ ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں۔

ظرف زمان کی مثال "الغد بعد الیوم" کل آئندہ آج کے بعد ہے "الیوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ سے پہلے ہے۔ اور ظرف مکان کی مثال "داری بعد دارک" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے۔ "داری قبل دارک" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیاً منسیاً ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معربہ بحسب العوامل ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل و بعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں۔ اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں، اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہٰذا ان کو معرب ہونا چاہئے تھا نہ کہ مبنی۔ دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضروری تھا تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہٰذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہئے تھا، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحرکات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہئے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنی الاصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی الاصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف جیسا کہ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ ہو اور سکون مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں پس مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہے مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا ہے لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے ان کو سکون پر مبنی نہیں کیا گیا تیسرے اعتراض کا جواب یہ کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہو گئی اسلئے ان کی خفت کو دور کرنے کیلئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔ "منار" نور الانوار کے متن کا نام ہے۔ "وجیز" اور وجیزۃ اسم تفضیل، نہایت مختصر اور بلیغ کلام۔ "متن" پشت، بلند اور سخت جگہ۔ "متن" مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاج شرح ہو۔ "نکات" واحد نکتہ، مشکل مسئلہ جو دقت نظر سے حاصل ہو۔ "ملتمساً" از التماس۔ درخواست کرنا، التماس کرنا۔ "ارب" واحد مارب۔ حاجت، مطلب۔ "خلان" واحد خلیل۔ سچا دوست۔ "مخلص" خالص دوست۔ "خطباء" واحد خطیب۔ مقرر، زبان آور۔ "المنیف" عالی، بلند۔ "اقتراح" چاہنا، طلب کرنا۔ "خطب جسیم" کار عظیم۔ "اسلاف" قدر دوست

واضح ترجمہ: ہیں۔ بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحب منار نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جس نے ہم کو سیدھی راہ دکھائی۔ مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو واضح ہے۔ اور ہدایت کی ہدایت ترجمہ کرتے کہا گیا کہ ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو یا ایسی چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچا سکے، علماء نے اس پر اتفاق کیا کہ جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے پہلے معنی مراد ہوں گے۔ اور جب رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ جب ہدایت کو مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب اس کی طرف لام یا الی کے واسطہ سے متعدی کیا جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

(تشریح) یہ صاحب نورالانوار کا قول قال المصنف بعد ما تیمن بالتسمیہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے، اور تسمیہ سے تیمن اور برکت حاصل کرنے کیلئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ما بہ التیمن (جس سے برکت حاصل کی جائے) ما لہ التیمن (جس کیلئے برکت حاصل کی جائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ "ہدانا" میں لفظ ہدیٰ فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے، اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ "ہدایت" ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ "ہدایت" ارادۃ الطریق کا نام ہے۔ ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذات باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی ارادۃ الطریق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذات باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی نا ممکن ہے اور ارادۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے۔ لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہوگا۔ ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے "واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" یعنی ہم نے قوم ثمود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ ثمود کے لوگ ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے فہدیناہم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور ارادۃ الطریق پر اسلئے اعتراض واقع ہوگا کہ اللہ تبارک

آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت " وھدینا النجدین " ہم نے انسان کو طریقۂ خیر اور شر کی راہ دکھلا دی ۔ دیکھو! اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے " فلا اقتحم العقبة " جس کے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھاٹی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرما دی، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد خیر و اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت " انک لا تھدی من احببت و لکن اللہ یھدی من یشاء وانک لتھدی الی صراط مستقیم " اس آیت میں دوسرا یہدی الی کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ اللہ نے " لکن " سے اپنے لئے اس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفی فرمائی ہے، اور یہ مسلّم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہٰذا آپ کا ملاحظہ کر ہدایت اگر الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ارائۃ الطریق کے ہونے میں ٹوٹ گیا۔ بہرنوع ہدایت کے مسئلہ میں کوئی قول بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اس لئے قاضی بیضاوی نے ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور ارائۃ دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ بلطف کے ہیں یعنی اسباب ہدایت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو خواہ ارائۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وَهٰهُنَا اِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نُظِرَ
اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّيَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِيْ فَاِمَّا اَنْ يُّقَدَّرَ هٰهُنَا اَنْ يُّوْصِلَهٗ
اَوْ يُجْعَلَ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةً لِلتَّاكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ

(ترجمہ):۔ اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہدانا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں، اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الی کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں پس یا تو ہدانا ان یوصلہ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمہ الی تاکید و تقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح):۔ صاحب نور الانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہونے والے اعتراض و جواب کو نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت " الحمد للہ الذی ہدانا " میں " ہدا " کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِيْ يَكُوْنُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرِ اَنْ يَّكُوْنَ فِيْهِ اِلْتِفَاتٌ اِلٰى شِعْبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ مُتَوَسِّطًا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيْطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلٰى شَرِيْعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيْطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلٰى عَقَائِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوْجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ لَا فِيْ غَيْرِهَا وَعَلٰى طَرِيْقِ سُلُوْكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْعِشْقِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُوْنُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صِرْفًا مُوْصِلًا اِلَى الْاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيْهِ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ

(ترجمہ): اور صراط مستقیم وہی راستہ ہے جو شاہراہ پر ہوتا ہے، اور اس پر ہر شخص چلتا ہے بغیر اس کے کہ اس میں دائیں بائیں جانب توجہ ہو، اور وہ افراط اور تفریط کے بیچ بیچ رہتا ہوتا ہے اور یہ صراط مستقیم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتا ہے کیونکہ آپ کی شریعت اس افراط کے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور اس تفریط کے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی بیچ بیچ ہے اور اہل سنت والجماعت کے عقائد پر صادق آتا ہے کیونکہ ان کے عقائد فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ کے عقائد کے بیچ بیچ اور روافض اور خوارج کے عقائد کے بیچ بیچ اور فرقہ مشبہہ اور معطلہ کے عقائد کے بیچ بیچ ہیں اور (صراط مستقیم کا اطلاق) اس طریقہ سلوک پر بھی ہوتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے پس یہ نہ تو عشق محض ہے جو جذب تک پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو بے دینی اور بد دینی تک پہنچا دے نعوذ باللہ منہ اور یہ اس قول میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔

(تشریح): اس عبارت میں شارح نور الانوار "صراط مستقیم" کے معنی اور اس کا مصداق متعین فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ "صراط مستقیم" اس واضح اور کشادہ راستہ کو کہا جاتا ہے جس میں کجی اور ٹیڑھا پن نہ ہو اور ہر کس و ناکس ادھر اُدھر جھکے بغیر آسانی اس پر سے گذر جاتا ہو۔ آجکل ایسے راستہ کو شارع عام، شاہراہ اور مین روڈ کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ صراط مستقیم ہر ایسے قول یا فعل کو کہتے ہیں جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی جس قول یا فعل سے اللہ جل شانہٗ خوش ہوتے ہوں اس کو صراط مستقیم کہا جاتا ہے۔ "صراط مستقیم" کے تین مصداق بیان کئے گئے ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مطہرہ اور ملت حنیفہ،

اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طرح کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے انھوں نے بندوں کیلئے قدرت کاسبہ اور قدرت خالقہ دونوں کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ قرآن پاک کی آیت "واللہ خلقکم وما تعملون" بندے کے خالق افعال ہونیکی تردید کرتی ہے ۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ" قدریہ اس امت کے مجوس ہیں۔ اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ مجبور محض اور عاجز محض ہے نہ اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کر سکتا ہے اور نہ اس کا کسب کر سکتا ہے ۔ ان دونوں کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کیلئے قدرت خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرت کاسبہ ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتا لیکن اسکا کسب کر سکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت "اہل سنت والجماعت کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے "صراط مستقیم" کا مصداق اہل سنت والجماعت کے عقائد کو قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بہ نسبت "اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہ کو چھوڑ دیا۔ شیخین ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی امامت کا انکار کیا، مسح علی الخفین کے جواز کا انکار کیا، حضرت امیر معاویہ اور ان کے رفقاء کو سب و شتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت و مودت میں افراط اور غلو سے کام لیا۔ اور خوارج نے حضرت علی کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتی کہ یہ لوگ حضرت علی کے طریقہ صحیحہ سے نکل گئے اور حضرت علی کے مقابلہ میں جنگ کی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد کو سب و شتم کیا، ان کے برخلاف "اہل سنت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا کہ تمام صحابہ عدول ہیں ثقات اور حق پرست ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور داماد سے محبت بھی ہے۔ اور یہی حق ہے۔

اسی طرح فرقہ مشبہہ اور معطلہ کے عقائد کی بہ نسبت "اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مشبہہ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا اور اس کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا، ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی لہو، خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے اجسام کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے۔ اور فرقہ معطلہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار ہے جیسا کہ حکماء نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اول صادر ہوئی پھر عقل ثانی پھر عقل ثالث حتی کہ عقل عاشر صادر ہوئی، اور یہ نظام عالم انہیں عقول عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظام عالم کو عقول عشرہ چلاتی ہیں

واضح ہو کہ معتزلہ اور معطلہ میں انحراف یا تشبیہ ہے ان کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسم سے منزہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیاں اللہ کی قدرت میں ہیں۔ (۳) صراط مستقیم اس طریق سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو نوافل ذکر ت اور باطن کو رذائل اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال سنت کا اتباع اور عمل کرنا اور انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہر حال طریق سلوک بھی صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کارفرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق مطلق کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کار فرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے رحمٰن کے انسان کو مجذوب اور بے خود کر دیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کر دیتی ہے اور خوف عقل اور مثلاً عذاب قبر کا منکر بنا دیتی ہے۔ چونکہ محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طریق سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق طریق سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ آپ کے کلام الحمد للہ الخ کی جانب فی الصراط المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول "اہدنا الصراط المستقیم" کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اپنے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر یا مثل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

والصلوٰة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوٰة قد مر وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيهًا على ان كونه مختصًا بالخلق العظيم مما اشتهر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام و الخلق هو ملكة تصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم اعلاه قالت عائشة هو القرآن يعني ان التخلق بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاظهر ان الخلق العظيم هو المستور في ما رضي عنه الله تعالى والخلق جميعا وقد تعرض حينئذ وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو من قبيل تعليق الاختصاص بالمقصور لما كان في معرض المدح اختص به۔

ترجمہ:- اور درود و سلام ہو اس ذات پر جو خلق عظیم کے ساتھ مختص ہے۔ صلوٰۃ کی تفسیر واضح ہے۔ اور ماتن کا قول "علی من اختص" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپ کا خلق عظیم کے ساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اتنی مشہور ہو چکی ہیں

حتیٰ کہ اس وصف اچھے بیان کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور "خُلُق" نام ہے ایسی مہارت اور صلاحیت کا کہ جس سے افعال بآسانی صادر ہوتے ہیں،
اور آپکا خلق عظیم بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپکی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپکا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور بندوں کے حالات کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے، جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر، اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر، اور جو تیرے ساتھ برا سلوک کرے تو اس کیساتھ حسن سلوک کر، اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں، اور یہ بات بحث میں نادر ہے اور ماتن کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول "وانک لعلی خلق عظیم" کی طرف مشیر ہے، اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ کمال مدح تک پہنچ جاتا ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہوگئے۔

(تشریح):۔ متن کی عبارت "کما اختص بالخلق العظیم" میں "با" مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص بہ پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور "ما" اختص یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہیں آپ کے سوا کوئی دوسرا بندہ اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ یہاں یہ بات کہ مختص پر "با" داخل مانا یعنی خلق عظیم کو مختص قرار دینا درست نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں "خلق عظیم" مختص بہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مختص ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپکی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا، حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپکی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں، اسی کو کسی شاعر نے کہا ہے ؎

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ۔۔۔ ادائیں لاکھ اور بیتاب دل ایک

خطبات حکیم الاسلام میں خلق کی تین قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم
خلق حسن یہ ہے کہ برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلق کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے، اور خلق عظیم یہ ہے کہ برائی کرنیوالے کو معاف کرکے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپکو کوئی اذیت پہنچائی آپنے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلق حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلق کریم اور اگر آپ نے معاف کرکے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلق عظیم ہے آیت "جَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا" (شوریٰ رکوع ۴) اور "فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ" (البقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی

کی اس میں خلق حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور فمن عفا واصلح فاجرہ علی اللہ اور فمن صبر وغفر (شوریٰ رکوع ۴) وغیرہ آیتوں سے صبر برداشت کیا اور معاف کیا اس خلق کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور والکاظمین الغیظ والعافین عن الناس واللہ یحب المحسنین (آل عمران رکوع ۱۴) میں خلق عظیم کی تعلیم دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصہ کو پی جانا اس درجہ کا کمال ہے مگر وہ لوگ قصور وار کی غلطی کو معاف کر دیتے ہیں اور ساتھ ہی اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے خلق حسن حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا اور خلق کریم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نوازا گیا ہے اور خلق عظیم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلق عظیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلوٰۃ کی تحقیق و تشریح واضح ہے لیکن خادم سابق میں اس پر تفصیلی کلام کر چکا ہے ملاحظہ فرمایا جائے۔ شارح نے فرمایا ہے کہ متن کی عبارت "من اختص بالخلق العظیم" سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے اور شارح نے حضور کا نام گرامی اسلئے ذکر نہیں فرمایا تاکہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ خلق عظیم آپ کے ساتھ مختص ہے اور لوگوں کے ذہنوں میں ایسا رچا بسا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہن آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا، جب وصف خلق عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو حضور اکرم کا اسم گرامی ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

شارح نے خلق کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور ملکہ اس کیفیت نفسانیہ کا نام ہے جو نفس میں راسخ ہو گئی ہو اور اردو زبان میں مہارت کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر وہ کیفیت نفس میں پختہ نہ ہو تو اس کو حال کہتے ہیں جیسے شرمندگی کے وقت چہرہ پر سرخی کا آجانا ایک وقتی اور زوال پذیر ہے۔ اب خلق کی تعریف یہ ہوگی کہ خلق ایسی مہارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال سہولت اور آسانی کے ساتھ صادر ہو جاتے ہوں۔ رہا یہ بات کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم کیا تھا تو اس بارے میں چند اقوال مذکور ہیں (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا آپ کا خلق عظیم سراسر قرآن تھا۔ لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ خلق عظیم رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خلق عظیم سے مراد قرآن ہے تو گویا قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہوا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کیساتھ مختص ہے پس خلق عظیم کی تفسیر قرآن سے کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ صاحب نور الانوار نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ قرآن سے مراد عمل بالقرآن ہے یعنی آپ کا خلق عظیم قرآن پاک پر عمل کرنا ہے، بلا تکلف قرآن پاک پر عمل کرنا آپکی فطرت اور عادت بن گیا تھا۔ حاصل یہ کہ جو قرآن میں ہوتا آپ اس پر عمل فرماتے اور جس پر آپ عمل کرتے وہ قرآن میں ہوتا۔ اور عمل بالقرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے، خلا

ذات باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا "خلق عظیم" دنیا و آخرت میں سخاوت اور نہایت اعلیٰ اشیاء ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور رب کو قرب کی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا "خلق عظیم" وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے کہ جو تعلق ختم کرنیوالے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگزر کرو۔ اور بدسلوکی کرنیوالے کیساتھ حسن سلوک کرو۔ ماحاصل یہ کہ تعلقات قطع کرنیوالے کیساتھ تعلقات جوڑنے، ظالم سے درگزر کرنے اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرنیکا نام خلق عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ "خلق عظیم" اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں۔ لیکن یہ بات بہت کمیاب بلکہ نایاب ہے۔ اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا لامحالہ مدح اور ثناء کا مستحق ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول "کل من اختص بالخلق العظیم" سے باری تعالیٰ کے ارشاد "وانک لعلیٰ خلق عظیم" کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلق عظیم ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ پس جب باری تعالیٰ کا قول "خلق عظیم" کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو متن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" مقام مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا "ما انت بنعمۃ ربک بمجنون" تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے۔ "وان لک لاجرا غیر ممنون" اور تیرے واسطے غیر محدود اجر و ثواب ہے۔ "وانک لعلیٰ خلق عظیم" اور تو بڑے خلق پر پیدا ہے۔ بہرحال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح فرمائی ہے۔ اور "خلق عظیم" کیساتھ آپ کی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ "خلق عظیم" آپ کیساتھ مختص ہو۔ کیونکہ خاص طور پر کسی کی مدح اسی خوبی پر کیجاتی ہے جو خوبی ممدوح کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو۔ پس "خلق عظیم" پر خاص طور سے آپ کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ "خلق عظیم" آپ کیساتھ مختص ہے۔ پس جب مقام مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ کا قول "وانک لعلیٰ خلق عظیم" ذات رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہو جائیگا کیونکہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذات رسالت کیساتھ خلق عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلٰى آلِهِ الَّذِيْنَ فَازُوْا بِنُصْرَةِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ وَ الْآلُ أَهْلُ بَيْتِهِ أَوْ عِتْرَتُهُ أَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الْأَنْسَبُ هٰهُنَا لِأَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْأَصْحَابِ فِي الصَّلٰوةِ فَكَانَ الْأَوْلٰى هُوَ التَّعْمِيْمُ وَالدِّيْنُ هُوَ وَضْعٌ إِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُوْلِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُوْدِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْأَعْمَالَ وَيُطْلَقُ عَلٰى كُلِّ دِيْنٍ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّيْنُ الْمَخْصُوْصُ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِيْ وَصْفِهِ بِالْقَوِيْمِ إِشَارَةً إِلَيْهِ لِأَنَّ دِيْنَ الْإِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور آپ کی آل کے ان لوگوں پر جو مستقل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اختص پر ہے اور آل سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت یا آپ کی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیونکہ مصنف رہ صلاۃ کے موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہٰذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے۔ اور "دین" ایک دستور خداوندی ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور سعادت کے ذریعہ خیر بالذات کی طرف لیجاتا ہے، اور "دین" عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے، غالباً "دین" کی صفت قویم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیونکہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت کے ساتھ متصف ہے۔

(تشریح):۔ شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ وعلی آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من اختص بالخلق العظیم پر معطوف ہے، لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گذر چکی ہے لیکن اس جگہ "آل" کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہے اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خدا ترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ ماتنؒ نے درود وسلام کے موقع پر صحابہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی درود وسلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم یعنی ہر مؤمن متقی مراد لینا جو اہل بیت اور صحابہ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔ صاحب نور الانوارؒ نے "دین" کی تعریف کی ہے " ہو وضع الٰہی سائق لذوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات"۔ "وضع" مصدر ہے مگر موضوع اسم مفعول کے معنی میں ہے "الٰہی" من اللہ کے معنی میں ہے۔ "سائق" از سوق ہنکانا، لیجانا،

"المحمود" بجر کیساتھ تو اختیار کی صفت ہے۔ اور رفع کیساتھ وضع کی صفت ہے، اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی ہے۔ اسلئے کہ بالذات اور بلا واسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ "دین" ایک امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا ضابطہ و دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل تعریف اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی تک لیجاتا ہے حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اسپر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اسکے دیدار کا سبب ہے۔ نور الانوار کے محشی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاندرات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اسکے باختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائیگا کیونکہ دین کی تعریف میں "باختیارہم" کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کیجائے: "ہو وضع الٰہی سائق لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات" یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور "اسکو جس کے حق میں یہ امر متحقق ہو رضائے الٰہی یا دیدار خداوندی تک لیجاتا ہو" اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اس لئے یہ تعریف عید کی چاندرات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آجائے گی لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاندرات میں پیدا ہونے والے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔ اور باپ باختیار ہے اگرچہ بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ باختیار ہے تو صاحب نور الانوار کی بیان کردہ "دین" کی تعریف بھی چاندرات میں پیدا ہونیوالے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ ملا جیونؒ نے فرمایا کہ "دین" معتقدات اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور کبھی دین پیغمبر کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا دین اور عیسیٰ علیہ السلام کا دین۔ اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے۔" ولعل فی وصفہ بالقویم الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب "دین" کا اطلاق پیغمبر پر ہوتا ہے تو ماتن کے قول وعلی آلہ الذین قاموا بنصرۃ الدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے لوگ پیغمبر کے ناصر اور مددگار رہیا حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر و مددگار ہیں۔ شارحؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتنؒ نے دین کی صفت قویم ذکر فرمائی ہے اور قویم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دین اسلام ہی موصوف ہے نہ کہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تفریط ہے پس ماتنؒ کا دین کو قویم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں دین سے مراد دین اسلام اور شریعت محمدی ہے اور جب متن میں دین سے دین اسلام مراد ہے تو آل رسول کے لوگوں کا

دین کی نصرت کرنیوالا ہونا لازم ہوجائیگا۔

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ لِأُصُولِ الْفِقْهِ حَدًّا إِضَافِيًّا وَحَدًّا لَقَبِيًّا وَغَايَةً وَمَوْضُوعًا وَلَمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَيْنَاهُ عَلَى غَرِّهِ وَلٰكِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ عِلْمَ أُصُولِ الْفِقْهِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ إِثْبَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَمَوْضُوعُهُ عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيْعًا الْأَوَّلُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُثْبِتٌ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُثْبَتٌ۔

(ترجمہ):- پھر خوب غور کرلو کہ اصول فقہ کی ایک تعریف اضافی ہے اور ایک تعریف لقبی ہے۔ اور ایک غرض ہے اور ایک موضوع ہے چونکہ ماتن نے ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر لپیٹ دیا ہے لیکن یہاں اتنی بات ضرور جان لینی چاہئے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جسمیں احکام شرعیہ کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے چنانچہ اسکا موضوع قول مختار کی بنا پر دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے اوّل تو اس لحاظ سے کہ وہ مُثبِت ہیں اور ثانی اس لحاظ سے کہ وہ مُثبَت ہیں۔

(تشریح):- ملا جیونؒ شارح نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف وتالیف کو شروع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے اور پیش نظر کتاب "نور الانوار" بھی اصول فقہ میں ہے۔ اور اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی۔ اور اسکی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس ماتن یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انھیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ دیا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے ہاں اتنی بات ضرور ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہوگا وہ یہ کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہوگیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہوگئے ایک دلائل، دوم احکام۔ اور تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے دو موضوع ہیں تو اصول فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم

پر اس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں
دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے
درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے، اور اثبات مصدر
ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے
اثبات مُثبِت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مُثبَت یعنی مفعول کے معنی میں ہے
یعنی دلائل ثابت کرنے والے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں
میں ملحوظ ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے
معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری
فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور
جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَلَمَّا ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ
الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمْ أَنَّ أُصُولَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْأُصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ وَهُوَ
مَا يُبْتَنٰى عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْأَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى
الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ أَيِ الْأَدِلَّةُ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا وَإِنْ
كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ فَاللَّامُ لِلْجِنْسِ أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْأَوْلٰى
أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ أُصُولُ
الْفِقْهِ لِأَنَّ هٰذِهِ الْأُصُولَ كَمَا أَنَّهَا أُصُولُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ أُصُولُ
الْكَلَامِ أَيْضًا۔

(ترجمہ):۔ مصنفؒ نے دلائل کے احوال کتاب کے اوّل حصہ میں اور ان سے فراغت
کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لو
کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ "اصول" اصل کی جمع ہے اور "اصل" ایسی شئی ہے جس پر دوسری
شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں، اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں
ہے تو اس میں لام عہد کا ہے یعنی وہ ادلہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے، اور اگر شرع مشروع کے معنی

دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ "شریع" مصدر، اسم فاعل شارعؒ کے معنی میں ہے جیسے "عدل" عادل کے معنی میں آتا ہے۔ اور "الشریع" کا "الف لام" عہد کیلئے ہے اور معہود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شریع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ "الشریع" مصدر "المشروع" اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ "الشریع" اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ "الشریع" بمعنی الفاعل ہے یا بمعنی المفعول ہے۔ اور بمعنی الفاعل یا بمعنی المفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا۔ ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشریع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ "دین" کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشریع سے دین قویم یعنی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور "الشریع" کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اور کلام کا مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار لکھتے ہیں کہ ماتنؒ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع دین، احکام نظریہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظریہ یعنی علم کلام کو۔

لہٰذا اگر مصنفؒ اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرما دیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنفؒ نے "اصول الشرع" فرمایا اور "اصول الفقہ" نہیں کہا۔

معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگانِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں۔ خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "اصحابی کالنجوم فبایھم اقتدیتم اھتدیتم" اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ان المدینۃ تنفی خبثھا کما ینفی الکیر خبث الحدید" یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبث کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی" یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑی ہیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہرحال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ ماتنؒ نے کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اس کا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نھاکم عنہ فانتھوا" اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیت ان دونوں پر موقوف ہے کتاب اللہ پر تو اسلئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاعتبروا یا اولی الابصار" اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ماراٰہ المؤمنون حسنا فھو عند اللہ حسن" اور ایک حدیث میں فرمایا "لا تجتمع امتی علی الضلالۃ"

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ أَيِ الْأَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَيِّدَهُ بِهٰذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَغَيْرُهُ لِيُخْرِجَ الْقِيَاسَ الشَّرْعِيَّ فِي الْعَقْلِيَّاتِ لٰكِنَّهُ اكْتَفٰى بِالشُّهْرَةِ فَيَتَنَاوَلُ الْقِيَاسَ الْمُسْتَنْبَطَ مِنَ الْكِتَابِ كَقِيَاسِ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰى حُرْمَةِ الْوَطْيِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْأَذَى الْمُسْتَفَادَةِ

ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہے کہ قعدہ اخیرہ ہیئت و شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہٰذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے "العالم متغیر و کل متغیر حادث" کو تسلیم کرنے کے بعد "العالم حادث" کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے مصنف پر "القیاس" کو "المستنبط من ہذہ الاصول الثلثۃ" کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہئے تھا جیسا کہ علامہ فخر الاسلام بزدوی اور دیگر حضرات مصنفین نے مقید کیا ہے۔ مصنف منار کی جانب سے شارح نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف نے شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیسا تھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہٰذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلٰثہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو اسلئے شارح علیہ الرحمۃ تینوں کی نظیر بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یسئلونک عن المحیض قل ہو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض ولا تقربوہن حتی یطہرن" یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہدے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ جاؤ ان کے جب تک وہ پاک نہ ہو لیں۔ (بقرہ ع ۲۸) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت "اذی" یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی "دبر" پاخانہ اور نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی" دونوں" علت اذی یعنی گندگی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوتی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرمایا "ائنکم لتاتون الرجال" اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قوم لوط

کے بارے میں فرمایا ہے "ائنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل" (عنکبوت ع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں
پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور ہمزہ استفہام انکار کا ہے
قریب معنی ہوں گے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے
"ائنکم لتاتون الرجال شہوۃ من دون النساء" (نمل ع ۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر للچا کر عورتوں
کو چھوڑ کر۔ اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت
کرو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے "اتاتون الفاحشۃ ما سبقکم بہا من احد من العالمین انکم لتاتون
الرجال شہوۃ من دون النساء" (اعراف ع ۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا
اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ
فرمایا ہے "واللذان یاتیانہا منکم فآذوہما" (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری
تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلاف فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا
فعل حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔
اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں
حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے "ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر
اللہ عز وجل الی رجل اتی رجلا او امرأۃ فی دبرہا" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
اللہ تبارک وتعالیٰ ایسے مرد کی طرف از راہ غضب نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس
کے دُبُر میں گیا ہو یعنی لواطت کی ہو۔ اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ اور
بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے "نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم" یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قُبُل) میں آنے کا امر فرمایا
ہے اور دُبُر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضع حرث میں
آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت کی ممانعت ہوگی۔ بہر حال لواطت مع الرجال
مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور جب لواطت کی حرمت
نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمت وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا
اور اس باب کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی
حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔
اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت "قدر اور جنس" ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے
قول "الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث" سے مستفاد ہے اور یہ علت "جص" میں بھی موجود ہے لہذا قدر اور
جنس یعنی علت ربا میں شرکت کی وجہ سے جص اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ

جواب اصل اور فرع دونوں اضافی چیزوں ہیں۔ یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہو سکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں۔ اور اعتراض میں مذکورہ چیزوں کے اعتبار سے فروع ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

> وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْ هٰذِهِ الْاَرْبَعِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُوْا اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْ غَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْ غَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ۔

(ترجمہ):۔ اور ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یا تو وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا تو متلو ہوگی اور وہ کتاب ہے یا غیر متلو ہوگی اور وہ سنت ہے اور غیر وحی اگر تمام مجتہدین کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس ہے۔ اور ہم سے پہلے کی شریعتیں کتاب اور سنت سے ملحق ہیں اور تعامل ناس اجماع سے ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو معقول ہو قیاس سے اور وہ قول جو غیر معقول ہو سنت سے ملحق ہے اور استحسان اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس سے ملحق ہیں۔

(تشریح):۔ شارح اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے۔ اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا اول کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ "واما شرائع من قبلنا الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ حکم جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح

سابقہ شریعتوں سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر توریت میں کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اسکے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو، اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحۃً انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو "لا تفعلوا مثل ذالک" اسکے مانند عمل مت کرو) یا دلالۃً انکار کیا ہو (مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزاء ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ" اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور، اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو لگی ہو پشت پر یا انتڑیوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو ہڈی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شرارت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب اللہ کیساتھ ملحق ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ اور جب شرائع سابقہ کتاب اللہ یا سنت رسول کیساتھ ملحق ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچواں اصول قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ "وتعامل الناس" الخ سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ حکم جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصول شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ "لوگوں کا تعامل" اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سامان ذکر کر کے بغیر مدت مقرر کئے کوئی چیز بنوائی تو یہ استصناع جائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگرچہ بیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً یہ بیع ناجائز ہے۔ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ

تعامل ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعامل ناس اجماع میں داخل ہے تو تعامل ناس مستقل دلیل نہ ہوگی اور جب "تعامل ناس" مستقل دلیل نہ ہوا تو شریعت اسلامیہ کے دلائل چار ہی ہوئے نہ کہ پانچ۔ اور جب اصول شرعیہ چار ہی رہے تو چار میں حصر کرنا درست نہ ہوگا۔" وقول الصحابی الخ " سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابی کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا شریعت اسلامیہ کے اصول پانچ ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس اور (۵) قول صحابی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کا قول اگر مدرک بالقیاس ہے یعنی اگر صحابی کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سنت کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابی خلاف عقل اور خلاف قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا۔ گو صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت نہیں کرتا ہے بہرحال صحابی کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہو گیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہو گیا۔" والاستحسان الخ" سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس جلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیونکہ ان کا گوشت حرام اور نجس ہے اور جھوٹا ہونا گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو ان کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہئے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس خفی کی وجہ سے استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے ہیں اور پرندے کی چونچ چونکہ ہڈی ہے اس لئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو۔ اور پاک چیز کے ساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہٰذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں لہٰذا پانی درندے کے ناپاک لعاب کے ساتھ مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ بہرحال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصول شرعیہ پانچ ہوئے اور جب اصول شرعیہ پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کے ساتھ ملحق ہے تو اصول شرعیہ کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر باطل ہے کیونکہ الہام جس طرح

مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور "احتیاط" سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "دع ما یریبک الیٰ ما لا یریبک" یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصول اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْأُصُوْلَ الْأَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ بِبَعْضٍ وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلَى آخِرِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوِّ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ احْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُوْلِ احْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ إِنْ يَجُوْزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيْفِ أَيْ أُنْزِلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوْ لِأَنَّهُ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا آيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَأُنْزِلَ بَعْدُ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيْدِ لِأَنَّ نُزُوْلَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ۔

(ترجمہ): پھر مصنف نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کر کے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا، اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام اس میں عہد کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جس کو بعض "کا مضاف الیہ بنا کر پہلے ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء ماتن کے قول "المنزل الیٰ آخرہ" سے ہوگی اور اگر قرآن مقروّ یا مقرون کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جنس ہے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس "المنزل" غیر آسمانی کتابوں سے، اور

علی الرسول سے باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور " المنزل " کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے یعنی یکبارگی اتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتداء لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک ایک دفعہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایکدفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جاتا تھا اور " المنزل " کو تشدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(تشریح): صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کرکے با تفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ وما علیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ " کتاب " وہ قرآن ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے۔ مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ " وہذا تعریف لکل الکتاب الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معرَّف (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصول اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے جیسا مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الکتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہود وہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مرادف بنا کر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے اصول الشرع ثلثۃ الکتاب والسنۃ والمراد بالکتاب بعض الکتاب (جو مقدار خمسمأۃ آیۃ) پس یہاں مقام تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انہیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انہیں پانچ سو آیات کو شامل ہوگا جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور جب لفظ الکتاب صرف انہیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخول غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال وارد نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شرعیہ کی اصل ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ " القرآن " کتاب الٰہی کا علم ہو دوم یہ کہ لفظ

القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائدتان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہئے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "انا انزلناہ قرآنا عربیا" میں قرآن کو "منصرف" ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "القرآن" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا ہے جیسا کہ "النجم" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا۔ ——

—— پس جب لفظ "قرآن" اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہوگا بلکہ منصرف ہوگا۔

بہر حال اگر "القرآن" کو علم قرار دیا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف تعریف لفظی ہوگی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہوگا۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جیسے غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا۔ اور صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کی جاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہوگا کہ لفظ القرآن معرِّف ہے اور الکتاب معرَّف ہے، اور معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے لہذا "القرآن" مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔ پس جب "القرآن" مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن کو اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں لفظ قرآن مہموز ہوگا یا غیر مہموز ہوگا اگر مہموز ہے تو قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقرؤ اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر مہموز ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے، اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔

صاحب نور الانوار "بمنزلۃ الجنس" سے فوائد قیود بیان فرما رہے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ تعریف "جنس اور فصل" پر مشتمل ہوتی ہے اور "جنس" معرَّف اور غیر معرَّف دونوں کو شامل ہوتا ہے، اور "فصل" معرَّف سے غیر معرَّف کو خارج کر کے معرَّف کو غیر معرَّف سے ممتاز کر دیتی ہے، پس لفظ "القرآن" "کتاب" معرَّف کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ "القرآن" ہر پڑھی جانیوالی یا مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور لفظ "المنزل" پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں کو خارج کر دیا گیا ہے اور "علی الرسول" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں از تورات، زبور وغیرہ کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ملا جیون نے فرمایا ہے کہ المنزل کو "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھا جاتا ہے تخفیف

کی صورت میں "انزال" (یکبارگی اتارنے) سے ماخوذ ہوگا اور تشدید کی صورت میں "تنزیل" (تدریجاً
اتارنے) سے ماخوذ ہوگا۔ "المنزل" کو ماخوذ از انزال پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو لوح محفوظ سے
آسمان دنیا پر دفعۃً واحدۃً اور یکبارگی اتارا گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر سال جس قدر قرآن کا
رمضان میں تجدید کے طور پر ایک دفعہ پورا اتارا جاتا تھا۔ اور ماخوذ از تنزیل پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن
پاک مصلحتوں اور ضرورتوں کے مطابق تھوڑا تھوڑا پوری مدت نبوت میں اتارا گیا ہے۔ پس جب نزول
قرآن دفعۃً واحدۃً بھی ہے اور متعدد بار بھی تو نزول قرآن کو بیان کرنے کیلئے "المنزل" (ز)
کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ
فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنٰى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ
فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنٰى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا
يَضُرُّ تَعْمِيْمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهُ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ
مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى اَنْ يُعَرَّفَ
فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْآنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَخْرُجُ بِهٰذَا الْقَيْدِ مَا نُسِخَتْ
تِلَاوَتُهُ دُوْنَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ
اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَنَحْوِهِ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ

(ترجمہ) :- جو مصاحف میں لکھا گیا ہے (یہ) قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی
مثبت کے ہیں کیونکہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں نہ کہ لفظ اور معنی البتہ لفظ اور معنی دونوں مصاحف
میں مثبت ہیں پس لفظ حقیقۃً مثبت ہے اور معنی تقدیراً مثبت ہے اور المصاحف کا الف لام جنس
کیلئے ہے اور اسکا غیر قرآن کو شامل ہونا مضر نہیں ہے کیونکہ آخری قید اسکو خارج کر دیتی ہے یا لام عہد کیلئے
ہے اور قراء سبعہ کے مصاحف معہود ہیں، عام لوگوں میں یہی مشہور ہے اسکی تعریف کرنے کی ضرورت
نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جسمیں قرآن لکھا جائے۔ یہاں تک کہ دور لازم آئے اور اس قید سے
ان آیات سے احتراز ہوگا جنکی تلاوت منسوخ ہو گئی ہے مگر ان کا حکم جیسے باری تعالیٰ کا قول "الشیخ والشیخۃ
اذا زنیا فارجموھما نکالا من اللہ واللہ عزیز حکیم" اور ابی کی قرات اور اس جیسی دوسری قراتوں سے
جو مصاحف سبعہ میں نہیں لکھی گئی ہیں۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "المکتوب فی المصاحف" سے قرآن کی دوسری

صفت ہے ۔ اور معنی "مکتوب" اور "مثبت" سے ایک سوال کا جواب ہے ۔ سوال یہ ہے کہ "قرآن" لفظ اور معنی کا نام
ہے جیسا کہ مصنف کی اگلی عبارت "وھو اسم للنظم والمعنی جمیعاً" سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلم ہے کہ مکتوب نہ
لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ "نقوش" مکتوب ہوتے ہیں ۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے
اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معرض تحریر میں آتے ہیں ۔ پس جب "قرآن" لفظ
اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا اور جب قرآن
مکتوب نہیں ہوتا تو "المکتوب فی المصاحف" کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا ۔ اسکا جواب
یہ ہے کہ "لفظ" "المکتوب" "مثبت" (ثابت شدہ) کے معنی میں ہے اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف
میں ثابت شدہ ہے ۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں
مثبت ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقۃً مثبت ہوتا ہے اور معنی تقدیراً مثبت ہوتا ہے ۔
کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں یا جو بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے
دلالت کرتے ہیں ۔ اسلئے "لفظ" جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقۃً مثبت ہوگا اور "معنی" جو
نقوش سے بعید ہے تقدیراً مثبت ہوگا ۔ ملا جیون ؒ نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے
اور یا عہد خارجی کیلئے ہے ۔ پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا
اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا اس طور پر کہ قرآن
کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا "قرآن" کا قرآن جو مصاحف پر موقوف ہوا اور
جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا کہ الکتب فیہ القرآن یعنی قرآن جس میں لکھا جائے تو
مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا پس "قرآن" مصحف
پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا اور یہی دور ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "الف لام"
جنس مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قید "المنقول
عنہ نقلاً متواتراً" غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کر دیتی ہے ۔ اور اگر الف لام عہد خارجی کی صورت میں
مصاحف سے قراء سبعہ (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ مکی (۳) ابو عمرو بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵)
عاصم کوفی (۶) حمزہ کوفی (۷) کسائی کوفی کے مصاحف مراد ہیں ۔ اور قراء سبعہ کے مصاحف
ہیں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا ۔ اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو
دور بھی لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور اسی وقت لازم آتا ہے جب الکتب فیہ القرآن سے مصحف کی
تعریف کی جائے گی جیسا کہ گزشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے ۔ شارح علیہ الرحمہ نے "المکتوب فی
المصاحف" کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ آیات "قرآن" ہونے سے
خارج ہو گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہو گئی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے "الشیخ والشیخۃ اذا زنیا" کیونکہ یہ

مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ اسی طرح قضاء رمضان میں حضرت ابیؓ کی قرأت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" میں اور کفارہ یمین میں عبداللہ ابن مسعودؓ کی قرأت "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" میں لفظ متتابعات چونکہ مصاحف میں مکتوب نہیں ہے اسلئے دونوں جگہ لفظ "متتابعات" قرآن ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ أَيِ الْمَنْقُوْلُ عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِيْ نَقْلِهِ فَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِيْقِ الْآحَادِ كَقِرَاءَةِ أُبَيٍّ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِيْقِ الشُّهْرَةِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِيْ حَدِّ السَّرِقَةِ فَاقْطَعُوْا أَيْمَانَهُمَا وَفِيْ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ تَأْكِيْدٌ عَلٰى مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَكُوْنُ مُتَوَاتِرًا يَكُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْجَصَّاصِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ لِأَنَّ الْمَشْهُوْرَ عِنْدَهُ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰكِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا كُلُّهُ عَلٰى تَقْدِيْرِ أَنْ يَكُوْنَ اللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَيَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةِ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَكُوْنُ قَوْلُهُ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ إِلٰى آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِيْلَ قَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ احْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِيَةِ لِأَنَّ فِيْهَا شُبْهَةً وَلِهٰذَا لَمْ يُكَفَّرْ جَاحِدُهَا وَلَمْ يَجُزِ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلٰوةِ وَلَمْ تَحْرُمْ بِلَا وُضُوْءٍ لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَإِنَّمَا لَمْ يُكَفَّرْ جَاحِدُهَا لِوُجُوْدِ الشُّبْهَةِ وَإِنَّمَا لَمْ يَجُزِ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلٰوةِ لِعَدَمِ كَوْنِهَا آيَةً تَامَّةً مِثْلَ الْعَصْرِ وَإِنَّمَا يَجُوْزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ فَأَخْذُهُ بِقَصْدِهَا التَّبَرُّكَ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ۔

ترجمہ:۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کیساتھ منقول ہے۔ یہ قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ منقول ہے اور اس کی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور متواتر کی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابیؓ کی قرأت "فعدۃ من ایام اخر متتابعات" ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعودؓ کی قرأت "فاقطعوا ایمانہما" ہے اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثۃ ایام متتابعات" ہے اور ماتن کا قول "بلا شبہۃ" مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے

کیونکہ جو چیز متواتر ہوگی وہ بلا شبہ ہوگی اور خصّاف کے نزدیک یہ "قید" مشہور سے احتراز ہے اسلئے کہ خصاف کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کیساتھ۔ اور یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں کہ المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہو اور جب عہد کیلئے ہوگا تو تمام غیر متواتر قراءتیں ماتن کے قول المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی۔ اور "المنقول عنہ الی آخرہ واضح" کا بیان ہوگا۔ اور یہ کہا گیا کہ ماتن کا قول بلا شبہ تسمیہ سے احتراز ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونے میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا ہے۔ اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے اور جنبی شخص اور حیض و نفاس میں مبتلا عورت کیلئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے اور اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیونکہ شبہ موجود ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ وہ بعض کے نزدیک پوری آیت نہیں ہے اور جنبی، اور حیض و نفاس والی عورت کیلئے تبرک کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے نہ کہ تلاوت کے ارادے سے۔

(تشریح): "المنقول عنہ الخ" قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی "قرآن" ایسا کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ یہ جو کہا ہے کہ یہ تعریف ہمارے اصحاب کے ہاں ہے ورنہ بعض اصحاب جنہوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے۔ متواتر وہ ہے جس کے راوی ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عادۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحد وہ ہے جس میں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اوّل کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہرحال صاحب المنار نے تعریف میں متواتراً کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضائے رمضان میں حضرت اُبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قراءت "فعدة من ایام اخر متتابعات" میں لفظ "متتابعات" بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ ان آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت "فاقطعوا ایمانهما" میں لفظ "ایمانهما" اور کفارہ یمین میں "فصیام ثلثة ایام متتابعات" میں لفظ "متتابعات" بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلا شبہ جمہور کے مذہب پر نقلاً متواتراً کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصاف رحؒ نے فرمایا کہ "بلا شبهة" کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصاف رحؒ کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے

پاک ہو جاتی ہے پس بلا شبہ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ "النقل المتواتر" کی قید سے غیر متواتر قراتوں کا اخراج اس صورت میں ہوگا جب کہ "المصاحف" کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قراتیں "المصاحف" کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قراتیں خواہ بطریق آحاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قراتیں "المصاحف" کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں تو ماتن کا قول "المنقول عنہ نقلا متواترا" قید احترازی نہ ہوگا بلکہ قید اتفاقی اور واقعہ کا بیان ہوگا۔ بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول "بلا شبہۃ" کے ذریعہ تسمیہ کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح جنبی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے بھی تسمیہ کا جزو قرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ تسمیہ قرآن کا جز ہے صرف دو سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کافر کیوں نہیں ہوتا تو اسکا جواب یہ ہے کہ امام مالک چونکہ تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اسلئے اس قوی اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہوگیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفا کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ اسلئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جواز صلوٰۃ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے۔ اور رہا جنبی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے قراءت کو جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کیلئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فوائد شامل): چونکہ تسمیہ اور بسملہ کے جزو قرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اسلئے خادم اس کو قدرے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانی نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا

کے لفظ عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے رہیم ہوتا ہے
اور یہ اسلئے کہ اوصاف مذکورہ تقدیرًا معنی میں بھی جاری ہیں۔ اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز
کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و
نیاز کی حالت ہے اور عربی عبارت "انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی
اس پر قادر نہ ہو سکے یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہوگیا تو اس کا ذہن اس سے محسنات
بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائیگا، اور وہ مسجع اور مقفی عبارتوں کیساتھ لطف اندوز
ہونے لگیگا، اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص نہ رہ سکے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اس نمازی اور
اللہ تعالیٰ کے درمیان حجاب بن کر حاجز ہوگی۔ اور امام اعظمؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق
تھے۔ اسلئے بجز ذات باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس ان پر یہ طعن نہیں ہو سکتا
کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأت قرآن
کس طرح جائز قرار دیتے ہیں، اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحب نظم اور معنی دونوں
کی رعایت کرتے تھے۔

(تشریح):- بلاغت، کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ براعت، فصاحت، نظیبت و
مسجع۔ انسان کے کلام منثور میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اس کے مناسب دوسرے
جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القویم تک تین جملے
ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر سجع کی رعایت کی گئی ہے۔ اور اگر اس
طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اسکو فاصلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورۂ والضحیٰ
میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے
حق کا تبوری کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر "نہیں ہے" پر ختم ہے۔

بیماری جیسم کا سبب یاد نہیں ہے   یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم   پھر کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے
نظروں کو رخ جاناں سے ہٹائے نہیں ہٹتیں   دیوانہ ہوں دیوانہ اب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو روداد محبت   دل لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے

صاحب منار آگے چل کر چونکہ "قرآن" کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرمایا ہے
کہ قرآن "کس چیز کا نام ہے، سو اس بارے میں تین قول مذکور ہیں (۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام
ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، ماتن اور شارح
دونوں کے نزدیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ ماتن نے قرآن کی تعریف کے

موضوع ہے قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول
عنہ نقلاً متواتراً۔ اور یہ بات مسلّم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہو سکتے ہیں مگر
معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوگا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی
دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "انا انزلناہ قرآنا عربیا" ترجمہ- ہم نے
اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط اور
پُر شوکت زبان ہے نزول قرآن کیلئے منتخب کی گئی۔ اور عربیت اور غیر عربیت کو تعلق الفاظ کیساتھ ہوتا
ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدر مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس
آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے ۔
دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہؒ نے عربی
عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ ظاہر
ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے
پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ہے "وانہ لفی زبر الاولین" اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے۔ اور پہلی تمام کتب سابقہ چونکہ
غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہو سکتا ہے نہ کہ
الفاظ کے اعتبار سے۔ اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے نظم کا قرآن ہونا
ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا پس دونوں یعنی نظم اور معنی کے مجموعہ کا
قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور رہا قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ
صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف
جس طرح الفاظ میں جاری اور ساری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطہ سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہیں
یعنی الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطہ سے معنی بھی منزل
مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف لفظ پر اور جب
قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام "قرآن" ہوگا۔ اور قول
ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہؒ کا عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان
میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس
کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ کا عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے
کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیش نظر ہے۔ مصلحت یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز

والمعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لأنه عبارة عن قصة يوسف وإخوته ومن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له۔

(ترجمہ):- اور ماتن نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگرچہ نظم عرف میں شعر پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادرانِ یوسف اور فرعون اور اسکے غرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، پھر نظم قرآن اللہ تعالیٰ کے امر و نہی اور اسکے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔

(تشریح):- "وانما اطلق النظم الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لفظ اور نظم دونوں ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا استعمال فصیح ہوتا ہے لہٰذا ماتن کو بجائے لفظ نظم کے لفظ لفظ استعمال کرنا چاہئے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "نظم" لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو برے معنی ہیں۔ پس ماتن نے ادب کا لحاظ کرتے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے۔ اور اشعار میں بھی چونکہ لڑی میں موتی پرونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اس لئے عرف میں نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگرچہ یہ برے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "والشعراء يتبعهم الغاوون" ترجمہ:- اور شاعروں کی بات پر وہی چلتے ہیں جو بے راہ رو ہیں۔ اس آیت میں باری عز اسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے، اور شعراء کی مذمت ان کی شعرگوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذموم ہیں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذموم ہوں گے۔

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں "نظم" سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے، اور سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے، اور اس پر کلام لفظی دلالت تعبیر کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ لفظ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلام نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلام نفسی کو بھی معنی کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلام نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفات باری قدیم ہیں۔ اگرچہ بعض گمراہ فرقے صفات باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔ اور وہ معنی جو نظم کا

ترجمہ ہیں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمۂ نظم مثلاً یوسف برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل کلمات ہیں اور یہ تمام حادث ہیں جیسا معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآن اللہ کے امر و نہی، حکم، خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآن اللہ کے جس امر و نہی وغیرہ کی نشاندہی کرتا ہے وہ امر و نہی وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وانما تعرف احکام الشرع بمعرفة اقسامهما فذکر فیهما تقسیمات ای انما تعرف احکام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسیمات النظم والمعنی والاقسام بمعنی التقسیمات لان ههنا تقسیمات متعددة وتحت کل تقسیم اقسام لا ان الکل اقسام متباینة بعضها مع بعض بل یجتمع اقسام تقسیم مع اقسام تقسیم آخر وانما قال اقسامهما ولم یقل اقسامه تنبیها علی ان منشأ التقسیم هو النظم والمعنی جمیعا فبعضهم علی ان التقسیمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنی وبعضهم علی ان الدلالة والاقتضاء للمعنی والبواقی للنظم والاصح انه فی کل قسم یعتبر النظم ودلالته علی المعنی۔

(ترجمہ): نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے یہاں سے نظم والمعنی کی تقسیمات شروع ہو رہی ہیں یعنی حلال و حرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے یہاں اقسام، تقسیمات کے معنی میں ہیں۔ کیونکہ یہاں چند تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متباین یعنی جدا جدا ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں۔ اور مصنف نے اقسامہما کہا اقسامہ نہیں کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ بعض حضرات اس پر قائم ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائم ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

تشریح: مصنف نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ اور ان کے مقابلات ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم

کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص کل ملا کر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباین اور مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہوسکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہوسکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) مبنی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ۔ تو معرب معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہوسکتا ہے پس متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقسیمات کی تعریف ضروری ہے۔ چنانچہ مصنفؒ پہلے مذکورہ تقسیمات کی تعریف ذکر کریں گے پھر احکام شرعیہ بیان فرمائیں گے۔ رہا یہ سوال کہ مصنفؒ نے "اقسام" کو ضمیر کیساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ "اقسامہ" کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقسامھما اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہوجائے کہ "مقسم" نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط معنی۔ چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اول کی تین تقسیمات کا مقسم فقط نظم ہے اور چوتھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیس اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالۃ النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی۔ لیکن بقول شارحؒ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

وَذٰلِكَ اَرْبَعَةٌ اَيْ اَنْوَاعٌ كُلِّيَّةٌ وَهُوَ التَّقْسِيْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ يَدْخُلُ تَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَا سَيَاْتِيْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ اَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسَبِ اسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ اَوْ بِحَسَبِ دَلَالَتِهٖ فَاِنْ اُعْتُبِرَ فِيْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ الْاَوَّلُ۔

ترجمہ:- اور وہ چار ہیں یعنی سابق میں مذکور تقسیمات چار تقسیمات ہیں ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ اور یہ اسلئے کہ کتاب میں بحث یا تو معنی سے ہوگی یہ چوتھی تقسیم ہے یا لفظ سے پھر لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی اور یہ تیسری تقسیم ہے یا اس کی دلالت کے لحاظ سے پھر اگر اس میں ظہور اور خفاء کا اعتبار ہوگا تو وہ دوسری تقسیم ہے ورنہ تو وہ پہلی تقسیم ہے۔

کا نام ہے اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں مقابلہ کی وجہ سے مادہ مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں. گویا مصنفؒ نے کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم کے اقسام میں ہے یعنی اس لحاظ سے کہ نظم ایک یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہو قطع نظر اس کے استعمال اور ظہور معنی کے۔ اور لغت پر صیغہ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ "بالعموم" عام اور خاص ہونے کا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چار ہیں خاص، عام، مشترک اور مؤول۔ اس لئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کریگا یا ایک سے زیادہ پر پس اگر اوّل ہے تو وہ منفرد معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کریگا یا شرکت غیر کے ساتھ دلالت کریگا اگر اوّل ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اوّل ہے تو یہ مؤول کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔ پس مؤول حقیقت میں اس مشترک کی قسموں میں سے ہے جو صیغہ اور لغت دونوں کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے اگرچہ مؤول اس فعل تاویل کا مفعول ہے جو مجتہد کی شان سے ہے۔

(تشریح) :- نظم میں وجوہ کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف حرکات اور سکنات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے۔ اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیونکہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے تو اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا۔ اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایۃً وضع مراد ہے تو گویا ماتنؒ نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے یعنی استعمال اور ظہور معنی سے قطع نظر نظم ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا ایک سے زیادہ کیلئے وضع کیا گیا ہوگا۔ "وانما قدم الصیغۃ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ صیغہ سے ہیئت اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہئے تھا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خاص اور عام کے بیان کو مقدم کرنا مقصود ہے اور عموم و خصوص کا زیادہ تعلق بالعموم صیغہ سے ہوتا ہے مذکور ہے جیسے رجل میں خصوص اور "رجال" میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیونکہ مادہ "ر، ج، ل" دونوں میں یکساں ہے۔ پس چونکہ یہاں خاص و عام کے بیان کی تقدیم مقصود ہے اور خصوص و عموم صیغہ سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے متن میں صیغہ کو مقدم کیا گیا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ "لفظ" وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زائد معنی پر دلالت کرے گا اگر اوّل ہے تو ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کریگا یا شرکت غیر کے ساتھ دلالت کرے گا

اگر ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکت غیر کے ساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور مؤول یعنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُن معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

"فالمؤول في الحقيقة الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ "مؤول" فعل تاویل کا مفعول ہے اور تاویل کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول "مشترک" کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس "مؤول" "مشترک" کی قسم ہے اور "مشترک" وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شی کی قسم کی قسم چونکہ اس شی کی قسم ہوتی ہے اسلئے مؤول، بواسطہ مشترک باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا۔ اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہیے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور مقسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسیم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل اور تباین موجود ہے اس طور پر کہ "مؤول" قید ترجیح کیساتھ مقید ہوتا ہے اور مشترک عدم ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدم ترجیح تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

وَالثَّانِيْ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ اَيِ التَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ فِيْ طُرُقِ ظُهُوْرِ الْمَعْنٰى وَخَفَائِهٖ بِذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ فِي التَّقْسِيْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ اَيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنٰى مِنَ النَّظْمِ ظُهُوْرًا مُتَفَاوِتًا اَوْ كَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنٰى مِنَ النَّظْمِ خَفَاءً مُتَفَاوِتًا وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ لِاَنَّهٗ اِنْ ظَهَرَ مِنْهُ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ يَحْتَمِلَ التَّاْوِيْلَ اَوْ لَا فَاِنِ احْتَمَلَهٗ فَاِنْ كَانَ ظُهُوْرُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّيْغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَاِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَاِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا بَعْضُهَا اَقْوٰى مِنْ بَعْضٍ فَيُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهَا وَاِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِّ مَعَ الْعَامِّ

وَالسِّرُّ فِي أَنَّ تِلْكَ مُتَقَابِلَةٌ بِتَبَايُنِهَا ظَاهِرًا لَمْ يَذْكُرِ الْمُقَابِلَ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ وَذَكَرَ فِي الثَّانِي فَقَطْ فَقَالَ وَلِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تُقَابِلُهَا أَيْ لِهٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ أَقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ أُخْرَى تُقَابِلُهَا فِي الْخَفَاءِ وَكَمَا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ بَعْضُهَا أَقْوَى مِنْ بَعْضٍ فِي الظُّهُورِ كَذٰلِكَ فِي الْمُقَابِلِ بَعْضُهَا أَقْوَى مِنْ بَعْضٍ فِي الْخَفَاءِ فَيُجْعَلُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى وَهِيَ الْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ وَالْمُتَشَابِهُ لِأَنَّهُ إِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ خَفَاؤُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصِّيغَةِ فَهُوَ الْخَفِيُّ أَوْ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ فَإِنْ أَمْكَنَ إِدْرَاكُهُ بِالتَّأَمُّلِ فَهُوَ الْمُشْكِلُ وَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ فَإِنْ كَانَ الْبَيَانُ مَرْجُوًّا مِنْ جَانِبِ الْمُتَكَلِّمِ فَهُوَ الْمُجْمَلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُتَشَابِهُ وَهٰذَا التَّقْسِيمُ وَكَذَا التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَمَا أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ۔

تشریح: یہ دوسری تقسیم اس نظم کی بیان کے اقسام ہیں بعض دوسری تقسیم اس نظم کی جو پہلی تقسیم یعنی خاص و عام میں مذکور ہے بطور ظہور معنی اور خفاء کے معنی کے اقسام میں ہے یعنی معنی نظم سے حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور معنی نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا یا زیادہ تو یہ ہے۔ اور یہ چار ہیں۔ ظاہر، نص، مفسر، محکم، کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں تو اس کی دو صورتیں ہیں، چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور نفس صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل کا احتمال نہ رکھیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں پس اگر نظم نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ محکم ہے۔ یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولیٰ ہیں۔ لہٰذا اول قسم ثانی قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی تباین نہ ہوگا۔ صرف اعتباری تباین ہوگا۔ برخلاف خاص کے کہ وہ عام اور مشترک کے ساتھ ہے تو ان میں حقیقی تباین ہے اسی وجہ سے مصنفؒ نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا، صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کیلئے ان چار قسموں کیلئے دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور میں اولیٰ ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولیٰ ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ اعلیٰ میں پایا جائے گا، اور وہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ ہیں۔ اس لئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفس صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تامل سے ممکن ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابہ ہے۔ اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کیساتھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلمہ کیساتھ متعلق

مؤول ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔

(تشریح و توضیح):- مصنف نے فرمایا ہے کہ نظم کی دوسری تقسیم ظہورِ معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو عالم سیاق میں یا غیر سیاق میں یا تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔ بہر حال ظہورِ معنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کیونکہ معنی کا ظہور یا تو نفس صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اس معنی کو بیان کرنے کیلئے نہ لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا نفس صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور نفس صیغہ سے ہو جاتا ہے تو یہ ظاہر ہے اور اگر نفس صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے۔ اور اگر لفظ کے معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔ اگر اول ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اس لئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں۔ اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم لعینہ اور ثانی کو محکم لغیرہ کہتے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتبار کا تباین ہے اسکے برخلاف تقسیم اول کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتبار کا تباین اس طرح ہے کہ ظاہر میں عدم سوق کلام معتبر ہے اور نص میں سوق کلام معتبر ہے، مفسر میں قبول نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدم قبول نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا ہیں چونکہ تقسیم اول کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اسلئے مصنف نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین اور تقابل نہیں پایا جاتا اس لئے ان کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں یعنی جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے، اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی مخفی ہوں تو اس کی

اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ رَاجِعًا اِلَى الْبَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ كُلًّا مِّنَ الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِّنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ -

(ترجمہ):- اور تیسری تقسیم اس نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ۔ اور یہ بھی چار ہیں۔ حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔ اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے۔ پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے۔ پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو بیان کی طرف راجع کیا، اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کا قسم قرار دیا ہے۔

(تشریح):- وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں، یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں۔ بہر حال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں، اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہوں گے بلکہ مستور ہوں گے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے۔ یہ خیال رہے کہ لفظ استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ۔ "فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ چار اقسام "حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ" کے درمیان تباین اور اختلاف نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ "حقیقت" کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں دو مذہب ہیں۔ ایک مذہب علامہ فخر الاسلامؒ کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحب توضیح کا ہے۔ علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب تو یہ ہے کہ یہ ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ دو تقسیمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز، استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں، اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ اور سابق میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں "لہٰذا" صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں

(ترجمہ): اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مراد نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف۔ اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔ اور یہ تقسیم چار ہیں، استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص۔ اس لئے کہ استدلال کرنے والا اگر نظم سے استدلال کریگا پس اگر نظم معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے ورنہ تو اشارۃ النص ہے۔ اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو وہ دلالۃ النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہو تو وہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر ان شاء اللہ آئندہ آئیگا۔

(تشریح): عبارۃ النص، اشارۃ النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے۔ اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں۔ اور چوتھی تقسیم وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب "وقوف" مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے۔ یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارۃ النص سے ثابت ہے یا اشارۃ النص سے، دلالۃ النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارۃ النص کیساتھ۔ دلالۃ النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کیساتھ۔ بہرحال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے متعلق ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے۔ اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارۃ النص (۲) استدلال باشارۃ النص (۳) استدلال بدلالۃ النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کریگا یا معنی سے۔ اگر نظم سے دلیل پیش کریگا تو اس کی

دو صورتیں ہیں یا اس نظم کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہوگا یا نہیں، اگر نظم اور لفظ قصداً معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ
استدلال بعبارۃ النص ہے۔ اور اگر نظم معنی کیلئے قصداً نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باشارۃ النص ہے۔ اور
اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا
جائے گا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو یہ استدلال بدلالۃ النص ہے اور اگر
لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف
ہوگی یا نہیں اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے۔
اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جن کا
ذکر آئندہ آئے گا۔

وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اى بعد معرفة هذه الاقسام
العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين
وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اى هذا التقسيم
اربعة اقسام ايضا معرفة مواضعها اى مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ
الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو
الشمول وقس عليه ومعانيها المفهومات الاصطلاحية وهى ان الخاص فى الاصطلاح
لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما ينتظم جمعا من المسميات و
ترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر
يقدم النص على الظاهر واحكامها اى ان ايها قطعى وايها ظنى وايها واجب التوقف
فالخاص قطعى والعام المخصوص ظنى والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه
الاربعة فى العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم
الخامس ليس فى الواقع تقسيما للنظم بل تقسيم لسائر اقسام النظم بانه موقوف
عليه لتحقيقها ولهذا الغريب تركه الجمهور ولم يذكره الا فخر الاسلام وتبعه
المصنف ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم فى اول الكتاب سلك فى آخره على
مقتضاه فذكر كلا من المواضع والمعانى والترتيب والاحكام فى كل من الاقسام و
المصنف انما ذكر المعانى والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب
فى بعض الاقسام فقط۔

(وسترجمہ):۔ اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو سب کو شامل ہے یعنی ان بیس قسموں کی معرفت کے بعد جو تقسیمات اربعہ سے حاصل ہوئی ہیں، ایک پانچویں تقسیم ہے جو ان بیس قسموں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بھی چار ہیں ان اقسام کے مواقع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت۔ یعنی یہ تقسیم بھی چار قسموں پر مشتمل ہے ان کے مواضع یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت۔ اور وہ یہ ہے کہ لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور وہ منفرد اور تنہا ہونا ہے۔ اور یہ عام عموم سے مشتق ہے اور وہ شامل ہونا ہے اور اسی پر دوسری قسموں کو قیاس کر۔ اور ان کے معانی سے اصطلاحی مفہومات مراد ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اصطلاح میں خاص وہ ایسا لفظ ہے جو انفرادی طور پر کسی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور یہ عام ایسا لفظ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو۔ اور ان کی ترتیب یعنی اس بات کی معرفت کہ تعارض کے وقت کس کو مقدم کیا جائے گا مثلاً جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ان کے احکام اس کا مطلب یہ ہے کہ کون سا حکم قطعی ہے اور کون سا ظنی اور کون سا واجب التوقف ہے پس خاص قطعی ہے اور یہ عام مخصوص ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چار قسموں کو بیس میں ضرب دیا جائے گا تو اسی قسمیں ہوں گی، اور تقسیمات پانچ ہوں گی، اور یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن کے اقسام کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کے اسماء کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ ہے۔ اسی لئے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو فقط فخر الاسلام کا اختراع ہے اور اس کی پیروی مصنفؒ نے کی ہے لیکن فخر الاسلام نے جب اس تقسیم کو کتاب کے اول میں ذکر کیا ہے۔ تو کتاب کے آخر میں بھی اسی انداز پر چلتے رہے۔ یعنی مواقع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر ایک کو جملہ اقسام کی ہر قسم میں ذکر کیا ہے اور مصنفؒ نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ مواضع کا ذکر تو بالکل نہیں کیا۔ اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے۔

(تشریح):۔ صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیس قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیس قسموں کے ماخذ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً "خاص" خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں، اور "عام" عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں۔ اور "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے (۲) مذکورہ بیسوں قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصول فقہ کی اصطلاح میں "خاص" ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور انفراد ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہو اور "عام" ایسے

لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو اور "مشترک" وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب یعنی دلیل پیش کرنیوالا تعارض کے وقت راجح اور مرجوح کو پہچان کر راجح کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائے گا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا (۵) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً خاص قطعی ہے عام مخصوص منہ البعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہرحال پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم چونکہ مذکورہ بیسوں اقسام میں سے ہر ہر قسم کو شامل ہے اس لئے پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بیس سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسی ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ سابق میں ماتنؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارحؒ نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جبکہ تقسیمات پانچ ہو گئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ پانچویں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ صرف علامہ فخر الاسلامؒ کی ذہنی کاوش ہے جس کی پیروی حضرت ماتنؒ نے کی ہے لیکن اتنی بات ہے کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب، اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے ماتنؒ تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَشْمَلُ الْأَلْفَاظَ كُلَّهَا وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ وَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ بِأَنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ

کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔

اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے کٹ کر منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور عام افراد سے منقطع نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اسلئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم المراد ہوں تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم البیان کے ہوں تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہونگے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک متن پر دوم شارح پر۔ متن پر تو یہ اعتراض ہے کہ ماتن کی بیان کردہ خاص کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ تعریف میں لفظ معنی مذکور ہونے کی وجہ سے خاص العین اس کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ خاص العین کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ معنی سے مراد مفہوم ہے خواہ وہ عین ہو خواہ معنی ہو۔ یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد کے کسی مفہوم معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ پس جب لفظ معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین کو بھی شامل ہے تو خاص کی تعریف سے خاص العین خارج نہیں ہوگا اور خاص کی تعریف غیر جامع نہ ہوگی۔ شارح پر یہ اعتراض ہے کہ شارح نے "کل لفظ" کو بمنزلہ جنس اور باقی قیود کو بمنزلہ فصل قرار دیا ہے حالانکہ تعریفات میں جنس اور فصل مذکور ہوتی ہیں پس شارح کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ "کل لفظ" جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقائق کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس الامری حقیقت (۲) اعتباری حقیقت۔ اول کی مثال جیسے انسان اور ثانی کی خاص، عام، مشترک۔ پس نفس الامری حقائق میں جنس اور فصل حقیقی ہوتے ہیں اور اعتباری حقائق میں اعتباری ہوتے ہیں۔ پس خاص چونکہ ایک اعتباری حقیقت ہے اسلئے اس میں جنس و فصل اعتباری ہوں گی۔ اور خاص کی جنس و فصل چونکہ اعتباری ہیں حقیقی نہیں ہیں اسلئے شارح نے "بمنزلۃ الجنس" اور "بمنزلۃ الفصل" کا لفظ ذکر کیا ہے اور جنس اور فصل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

وَإِنَّمَا ذَكَرَ اللَّفْظَ هٰهُنَا دُوْنَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِيْ فِيْ جَمِيْعِ كَلَامِ الْعَرَبِ وَقَدْ ذَكَرَ النَّظْمَ فِي التَّقْسِيْمَاتِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَإِنَّمَا ذَكَرَ كَلِمَةَ كُلٍّ وَإِنْ كَانَ مُسْتَغْنًى عَنْهُ فِي التَّعْرِيْفِ بِاصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ لِأَنَّ الْمَقْصُوْدَ هٰهُنَا الْبَيَانُ الْأَظْهَرُ وَالضَّبْطُ وَهُوَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ.

رحمۃ اللہ علیہ اور مصنف نے یہاں لفظ ذکر کیا ہے نہ کہ نظم۔ اصل پر چلتے ہوئے دوسرا جواب یہ ظاہر یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری ہیں۔ اور تقسیمات میں نظم کا ذکر ادب کی خاطر کیا گیا ہے۔ کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں۔ برخلاف لفظ کے کہ لغت میں اس کے معنی پھینکنے کے ہیں۔ اور کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ برا ہے لیکن یہاں تعریف کو جامع اور مانع بیان کرنا مقصود ہے۔ اور یہ لفظ کل سے حاصل ہوتا ہے۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے خاص کی تعریف میں ''لفظ'' ذکر کیا ہے حالانکہ تقسیمات میں لفظ کا ذکر کرنے کے بجائے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے پس اصل کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کا ذکر فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری اور ساری ہیں۔ پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر ''نظم'' کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تمہید کے موقع پر ''وہو اسم للنظم والمعنی'' کتاب اللہ کے ساتھ خاص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر ''نظم'' کا ذکر فرمایا گیا کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں جو اچھے معنی ہیں۔ اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو برے معنی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف کرتے ہوئے ماتن نے کلمہ کل ذکر کیا ہے اور کلمہ کل افراد کے احاطہ کیلئے آتا ہے نہ کہ بیان ماہیت کیلئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کی جاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقام تعریف میں کلمہ کل ذکر کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ اور برا ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کیلئے اصولیین کے نزدیک کلمہ کل کا ذکر پسندیدہ اور مستحسن ہے اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک کی اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو پس خاص کی تعریف میں کلمہ کل کے ذکر سے اہل اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا يَخُصُّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَيِ الْخُصُوْصُ الَّذِيْ يُفْهَمُ فِيْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِنَّمَا يَكُوْنُ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسًا خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ كَانَ لَهٗ اَفْرَادٌ مُتَعَدِّدَةٌ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَيِ الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ وَهٰذَا الْخَاصُّ وَالْجِنْسُ عِنْدَ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّيٍّ مَقُوْلٍ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّيٌّ

مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْأَغْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ رَأْيُ الْمُتَقَدِّمِينَ فَهُمْ إِنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنِ الْأَغْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّينَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الْأَمْثِلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا بِقَوْلِهِ۔

(ترجمہ):- اور خاص خاص الجنس ہوگا یا خاص النوع یا خاص العین ہوگا۔ خاص کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم (کا بیان) ہے یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں سمجھا جاتا ہے یا تو خصوص الجنس ہے بایں طور کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو یا خصوص النوع ہو اسی طرح یا خصوص العین ہو یعنی معین شخص ہو۔ اور یہ خص الخاص ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ایسی کلی کا نام ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا مذہب ہے اور اصولیوں کے نزدیک نوع ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطقہ کا خیال ہے۔ پس اہل اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے۔ پس بسا اوقات مناطقہ کے یہاں جو نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک جنس ہوتی ہے جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جن کا ذکر ماتنؒ نے بذات خود کیا ہے۔

(تشریح):- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "وہو اما ان یکون" میں "ہو" ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سیاق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔ گویا مصنفؒ نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم خص الخاص کہلاتی ہے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ اصولیین اور مناطقہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطقہ حقائق سے بحث کرتے ہیں، کیونکہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطقہ کا مقصود حقائق کی معرفت ہوتا ہے۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطقہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت الگ الگ ہو اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو۔ اسی اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہوگا کہ مناطقہ کے یہاں ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطقہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔

ہاں ۔ تعدد وضع کے اعتبار سے مشترک کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں نے اپنے بچہ کا نام زید رکھ دیا ہو۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ فَقَالَ وَحُكْمُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ قَطْعًا أَيْ: الْأَثَرُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَدْلُولُهُ قَطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْغَيْرِ فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ احْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ وَعَالِمٌ أَيْضًا خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَذٰلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُولَهُ قَطْعًا فَثَبَتَ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمِيَّةِ زَيْدٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَالْوَاسِطَةِ۔

(ترجمہ):۔ اور جب مصنفؒ نے خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت پالی تو خاص کا حکم بیان کرنا شروع کیا چنانچہ کہا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے یہ ہے کہ خاص مخصوص کو جو اس کا مدلول ہے یقینی طور پر اس طرح شامل ہو کہ غیر کے احتمال کو قطع کر دے۔ پس جب ہم نے "زید عالم" کہا تو زید خاص ہے اپنے علاوہ کا ایسا احتمال نہیں رکھتا جو دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے اسی طرح اپنے غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے لہٰذا مجموعۂ کلام سے زید پر عالم ہونے کا حکم بلا واسطہ قطعی طور پر ثابت ہو گیا۔

(تشریح):۔ مصنفؒ خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پا کر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں، حکم اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "حکم الصلاۃ سقوط الواجب عن ذمۃ المکلف بالاداء فی الدنیا وحصول الثواب فی الآخرۃ" یعنی نماز کا حکم ادائے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادائے صلاۃ پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم "زید عالم" کہتے ہیں تو اس میں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے غرضیکہ ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا

حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

> وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا هٰذَا حُكْمٌ آخَرُ مُتَفَرِّعٌ عَلَى الْأَوَّلِ وَكَأَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ فِيْ
> لٰكِنَّ الْأَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ وَالثَّانِيَ لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَتَمْهِيْدِ التَّفْرِيْعَاتِ الْآتِيَةِ أَيْ لَا
> يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيْرِ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ
> إِلٰى بَيَانٍ لِلْمُجْمَلِ وَتَفْسِيْرِهٖ وَأَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّغْيِيْرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِأَنَّهٗ لَا
> يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ فَإِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيْرِ يُزِيْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِئَ بِلَا دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُحْكَمًا كَمَا
> يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ وَبَيَانُ التَّغْيِيْرِ يَحْتَمِلُهٗ كُلُّ كَلَامٍ قَطْعِيٍّ كَانَ أَوْ ظَنِّيًّا كَمَا
> يُقَالُ أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ وَهٰكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ أَيْضًا۔

ترجمہ:- اور وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے متفرع ہے گویا دونوں متحد ہیں۔ لیکن اول بیان مذہب کیلئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی اور آنے والے تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ بذات خود واضح ہے۔ چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔ بایں طور کہ "مجمل" اجمال رکھنے والا اپنی تفسیر و توضیح کا محتاج ہوتا ہے۔ اور رہا بیان تقریر اور تغییر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔ اس لئے کہ بیان تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس خاص محکم ہوگا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے "جاءنی زید زید"۔ اور "بیان تغییر" تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو جیسے کہا جاتا ہے "انت طالق ان دخلت الدار"۔ اور اسی طرح خاص بیان تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے متفرع ہے گویا دونوں حکم متحد اور آپس میں متلازم ہیں۔ کیونکہ خاص کا اپنے مفہوم یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ وہ بیان تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اول یعنی "ان یتناول المخصوص قطعاً" مذہب حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیونکہ علماء احناف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ اگرچہ امام شافعیؒ اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کے نزدیک ظنی ہوتا ہے۔ اور دوسرا حکم یعنی "لا یحتمل البیان" خصم یعنی امام شافعیؒ کے قول کی نفی کرنے کیلئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خاص بیان تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز یہ دوسرا حکم آنیوالے سات تفریعی مسائل بلحاظ سے اول کے تین تفریعی مسائل کی تمہید کیلئے ہے اور پہلا چار تفریعات حکم اول یعنی "ان یتناول المخصوص" پر متفرع ہیں بہرحال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں

رکھتا اسلئے "خاص" مجمل کا مقابل ہوگا کیونکہ "مجمل" مجمل اور اجمال رکھنے والے کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ بیان تفسیر کے علاوہ دوسری قسم کے بیان اور ہیں: (۱) بیان تقریر (۲) بیان تغییر (۳) بیان تبدیل۔ بیان تقریر کلام کو اسی چیز کیساتھ مؤکد کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کردے جیسے "جاءنی زید نفسه" اور باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکة کلهم اجمعون"۔ بیان تغییر اس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کردے جیسے شرط اور استثناء اور بیان تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیونکہ "نسخ" بندوں کے حق میں تبدیل ہوتی ہے اور صاحب شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے۔ بہرحال خاص اگرچہ بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بیان تقریر، بیان تغییر اور بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔ اسلئے کہ بیان تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہونیوالے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ خاص جس کو بیان تقریر لاحق ہوگا بیان تقریر کے بعد محکم ہو جائے گا جیسے "جاءنی زید" میں کہ "نفسه" کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید خود نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کر دیا ہو مگر "نفسه" کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے اور زید کا آنا محکم اور مؤکد ہو جاتا ہے۔ اور رہا بیان تغییر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" میں کہ "ان دخلت الدار" کے بغیر "انت طالق" سے فوری طلاق واقع ہو جاتی ہے مگر "ان دخلت الدار" نے اس کے حکم کو متغیر کر دیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیان تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

فَلَا يَجُوزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيلِ بِاَمْرِ الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ شُرُوعٌ فِي تَفْرِيعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِي اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَجُوزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيلِ الْاَرْكَانِ وَهُوَ الطُّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقَوْمَةُ بَعْدَ الرُّكُوعِ وَالْجِلْسَةُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِالْاَمْرِ بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ كَمَا قَالَ بِهِ اَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهُ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ تَعْدِيلُ الْاَرْكَانِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرْضٌ لِحَدِيثِ اَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهُ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهُ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ لِاَنَّ الرُّكُوعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُودَ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يُقَعَ اَنَّ الْحَدِيثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْقَطْعِيِّ فَلَا يَكُونُ اِلَّا

میں سلام عرض کیا، آپ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا "ارجع فصل فانک لم تصل"۔ مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ یا چوتھی مرتبہ کے بعد کہا قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے یا رسول اللہ مجھ کو نماز سکھلا دیجئے اس پر آپ نے فرمایا "اذا قمت الی الصلوٰۃ فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلۃ فکبر ثم اقرأ بما تیسر معک من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تستوی قائما ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تطمئن جالسا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تستوی قائما ثم افعل ذلک فی صلوٰتک کلہا" یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ، پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کے ساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔ طرفین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "واركعوا واسجدوا" خاص ہے معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے کیونکہ رکوع کے معنی حالت قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی رکھنے کے ہیں، اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیث اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول "واركعوا واسجدوا" کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث اعرابی اس آیت کیلئے ناسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اب مناسب یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اس لئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہوں گے۔ اور تعدیل ارکان جو حدیث اعرابی سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیونکہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے تعدیل ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

وَيَبْطُلُ شَرْطُ الْوِلَاءِ وَالتَّرْتِيبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ هٰذَا تَفْرِيعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوِلَاءِ كَمَا شَرَطَهُ مَالِكٌ رح وَشَرْطُ التَّرْتِيبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهُ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى

فاغسلوا وجوهكم الآية، وبيان ذلك أن مالكا يقول إن الولاء فرض في الوضوء وهو أن يغسل أعضاءه في الوضوء متتابعا بحيث لم يجف العضو الأول بمواظبة النبي عم، وأصحاب الظواهر يقولون إن التسمية فرض في الوضوء بقوله عم لا وضوء لمن لم يسم، والشافعي يقول إن الترتيب والنية في الوضوء فرض بقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور في مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث وبقوله عم إنما الأعمال بالنيات والوضوء أيضا عمل فلا يصح بدون النية، ونحن نقول إن الله تعالى أمرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الإسالة والإصابة فاشتراط هذه الأشياء بها نسخ القرآن لا بيان لأن الخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون إلا نسخا وهو لا يصح بخبر الآحاد غايته أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي أن يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء بالإجماع لأن الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق إلا بالعبادات المقصودة فنزلناها عن الوجوب إلى السنية وقلنا بسنية هذه الأشياء في الوضوء۔

ترجمہ و تشریح:- اور ایسے ہی وضو میں ولاء اور ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہو جائیں گی خاص کے حکم پر دوسری تفریع ہے اور ماتن کے قول "فلا یجوز" پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضو یعنی باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوہکم الآیۃ" میں ولاء کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالکؒ نے جس کو شرط قرار دیا ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعیؒ نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا کہ اصحاب ظواہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے۔ اور ولاء یہ ہے کہ متوضی وضو میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس طرح دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی فرمائی ہے۔ اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس شخص کا وضو نہیں ہے جس نے بسم اللہ نہیں پڑھا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اس کے مواضع پر رکھے یعنی اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت وضو صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو

اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو جیسے غسل، مسح، ان کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ قطعی یقینی ہے اور نقل و عقل سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبار احاد سے ہو ایسی چیزیں (تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضو میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیل ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضو میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اس لئے ہم وجوب کے بجائے مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضو میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیونکہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک فرض مستحق عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک واجب مستحق عقاب ہوتا ہے۔ اور واجب عبادات مقصودہ کے لائق ہے اور وضو عبادت غیر مقصودہ ہے لہذا وضو میں "واجب" نہ ہوگا۔

(فوائد) احقر خادم نے مسئلہ کی تشریح اصولی طور پر صاحب نور الانوار کے بیان کے مطابق کی ہے ورنہ مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کے جوابات بھی کتب حنفیہ میں مذکور ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا ہے ورنہ خلاف سنت ترک ہو۔ یہ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے لیکن ہاں اگر مداومت کے ساتھ آپ نے اس عمل کے ترک پر انکار فرمایا ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہے اور اصحاب ظواہر کی پیش کردہ حدیث "لا وضوء لمن لم یسم" کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں کمال وضو کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحت وضو کی، یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو البتہ وضو صحیح ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث، ابوہریرہ، ابن مسعود و ابن عمر کی حدیث "ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ و ذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلہ ومن توضأ ولم یذکر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء" یعنی جس نے وضو کیا اور اللہ کے نام کا ذکر کیا تو یہ وضو اس کے پورے بدن کو پاک کر دے گا اور اگر بغیر تسمیہ کے وضو کیا تو صرف موضع وضو پاک ہوگا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے۔ اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث "لا یقبل اللہ الخ" کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے نیز ابو داؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے داڑھی سے فراغت کے بعد مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا ترتیب کے فرض نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اور "انما الاعمال بالنیات" کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ پس نیت کا فرض نہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

شارح رحمہ اللہ کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارح نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ "انما الاعمال بالنیات" خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قائل ہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضو میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام محمدؒ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نیز شارح نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے اور وضو عبادات غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضو میں فرض تو ثابت ہے اور واجب وضو کے لائق نہیں۔ جب وضو میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہئے۔

جمیل احمد عفی عنہ

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلوٰةٌ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَلَا لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّهُ بَيِّنٌ بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَغَايَتُهَا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً يَنْتَقِصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهِ وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّهُ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ وَهُوَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ۔

(ترجمہ) ۔ اور طہارت "آیت طواف" میں، (یہ) ماتن کے قول "الولاء" پر معطوف ہے اور ماقبل کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول "وليطوفوا بالبيت العتيق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضو اور ننگا ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ "طواف" لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور وہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا ہے۔ پس اس میں طہارت کی شرط لگانا خاص کیلئے بیان نہ ہوگا کیونکہ وہ بذات خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے۔ "طہارت" زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی۔ اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان

کہ طواف زیارت میں دم ہے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور طواف میں سات دورہ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تشریح): اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریع مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذات خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کعبہ کیلئے وضو شرط ہے، بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے "عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلاۃ الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر" بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضو) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضو کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضو جائز نہیں ہے اسی طرح طواف بھی بغیر وضو جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے "خبردار! کوئی شخص بغیر وضو اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔" اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضو ضروری ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی "بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا" پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو شرط قرار دینے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اسلئے کہ طواف لفظ خاص ہے اور خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا۔ دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احاد میں سے ہیں اور اخبار احاد سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا ہے پس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضو کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو واجب ہے اسکے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا جس کو طواف زیارت میں دم (بکری) ذبح کرنے سے اور اسکے علاوہ طواف قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔ "وکذا زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات شوط کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں

لہٰذا کتاب اللہ (وليطوفوا بالبيت العتيق) پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات کے عدد اور حجر اسود سے ابتداء کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شوافع کیلئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا ہے کہ طواف میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طواف کی ابتداء شرط ہے۔

وَالتَّأْوِيْلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرَبُّصِ مَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَيَبْطُلُ تَأْوِيلُ الشَّافِعِيِّ بِالْأَطْهَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ وَبَيَانُهُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى قُرُوْءٍ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَأَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالْأَطْهَارِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلَى أَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ أَيْ طَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْإِجْمَاعِ وَأَوَّلَهُ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ لِأَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى ثَلٰثَةَ لَفْظٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا فِي الطُّهْرِ فَإِذَا طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ أَيْضًا هِيَ الطُّهْرُ فَلَا يَخْلُوْ إِمَّا أَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ أَوْ لَا فَإِنِ احْتُسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَكُوْنُ قُرْأَيْنِ وَبَعْضًا مِنَ الثَّالِثِ لِأَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضٰى وَإِنْ لَمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا يَجِبُ ثَلٰثَةٌ أُخَرُ مَا سِوٰى هٰذَا الطُّهْرِ فَيَكُوْنُ ثَلٰثَةً وَبَعْضًا وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يَبْطُلُ مُوْجَبُ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ ثَلٰثَةٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ بَلْ تَعْتَدُّ ثَلٰثَ حِيَضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ ۔

(ترجمہ):- اور آیت تربص میں قروء کی تاویل طہر کیساتھ باطل ہوگی (یہ) ماتن کے قول "شرط الولاء" پر معطوف ہے اور ماقبل کے حکم پر دوسری تفریع ہے۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" قروء کی تاویل طہر کیساتھ کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ "قروء" طہر اور حیض کے معنی میں مشترک

پس امام شافعیؒ نے باری تعالیٰ کے قول "فطلقوهن لعدتهن" کی وجہ سے قروء کی تاویل طہر کے ساتھ کی ہے اس بنا پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اور وہ طہر ہے کیونکہ بالاجماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے باری تعالیٰ کے قول "ثلثة" کی دلالت کی وجہ سے قروء کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔ کیونکہ لفظ "ثلثة" خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اور یہ بھی طہر ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو یہ طہر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔ پس اگر وہ طہر عدت میں شمار ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو دو طہر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔ کیونکہ تیسرے کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر وہ طہر عدت میں شمار نہ ہوا اور اس طہر کے علاوہ دوسرے تین طہر لئے جائیں تو تین طہر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجب کہ وہ ثلثة ہے باطل ہو جائے گا۔ اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق طہر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طہر کے گذرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح):۔ یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے اور مشہور یہ ہے کہ یہ معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد "ان یتناول المدلول قطعًا" ہے نہ کہ "لا یحتمل البیان" جیسا کہ شارحؒ نے سہوًا فرمایا ہے۔ آئندہ کے چار مسئلے "ان یتناول المدلول قطعًا" پر متفرع ہیں جیسا کہ اولا کے تین مسئلے "لا یحتمل البیان" پر متفرع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذوات الحیض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں دونوں حضرات کا مستدل باری تعالیٰ کا قول "والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء" ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذوات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء روکے رکھیں۔ اور لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں قروء سے مراد طہر ہے اور احناف کہتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے۔ حضرت امام شافعیؒ قروء سے طہر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" فرماتے ہیں کہ لعدتهن میں "لام" وقت کیلئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہوئی ہے کیونکہ عبد اللہ بن عمر نے اپنی بیوی کو جب حالت حیض میں طلاق دی تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجعت کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے۔ اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو طہر کے زمانہ میں مشروع ہوگی۔ پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت "طہر" ہے اور "لعدتهن" اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے۔ اور طلاق کا وقت بالاجماع "طہر" ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت "طہر" ہے تو آیت "والمطلقات" میں "قروء" سے مراد طہر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت

امام ابو حنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثۃ" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ لفظ "ثلثۃ" خاص ہے معنی معلوم تین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی و بیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب "قروء" سے مراد حیض لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں "لفظ ثلثۃ" پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا وہ جس میں طلاق واقع ہوئی ہے کچھ حصہ ہوگا، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے۔ حاصل یہ کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ ثلثۃ جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجَب باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قروء سے حیض مراد ہو جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکے گذرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے۔ لہٰذا آیت میں قروء سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

وقد قيل إن هذا الإلزام على الشافعي يمكن أن يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لأنه جمع وأقله ثلث وهذا فاسد لأن الجمع يجوز أن يطلق ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى الحج أشهر معلومات بخلاف أسماء العدد فإنها نص في مدلولاتها وإنما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لأجل عدتهن أي طلقوهن بحيث يمكن إحصاء عدتهن وذلك بأن يكون في طهر لا وطي فيه لأنه يعلم أنها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطي فيه لأنه لم يعلم حينئذ أنها حامل تعتد بوضع الحمل أو غير حامل تعتد بالحيض ولذا لا تطلقوا في الحيض لأن هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر

بخلاف روکیں، حج اور تکلیف وہ کہ تمام حیض کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ "یتربصن" اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گزارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگرچہ جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے روکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تربص سے قروء کے معنی طہر کے ثابت نہ ہوں گے۔ احناف کی ایک دلیل یہ آیت ہے " واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائی لم یحضن " ترجمہ: اور جو عورتیں ناامید ہو گئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور ہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو لفظ قروء میں بھی قروء سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر، کیونکہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے " ان القرآن یفسر بعضه بعضا " دوسری دلیل حدیث عائشہ ہے " ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان " یعنی باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہئے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض تجزی نہیں ہوتے اسلئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دئیے گئے، بہرحال جب باندی اپنی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گزارے گی، حدیث چونکہ مبیّن قرآن ہے اسلئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قروء سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِيْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰى مَذْهَبِهٖ سِتَّةَ تَفْرِيْعَاتٍ أَرْبَعَةٌ مِنْهَا مَا تَقَدَّمَ الْآنَ وَعُرِفَتْ مِنْهَا الْأَصِيْلَةُ وَإِنْ دَعَيَانِ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ وَاشْتُهِرَ بِاعْتِرَاضٍ عَلَيْنَا ثُمَّ جَوَابِهَا عَلٰى سَبِيْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَتَحْلِيْلُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ أَنَّهٗ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ أَنَّ الزَّوْجَ إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهٗ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ وَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْأَوَّلُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ مَرَّةً

أُخْرٰى تِلْكَ تَفْرِيْعَاتٌ مُسْتَقِلَّةٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوِ اثْنَتَيْنِ وَتَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَّالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَتَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدَةً فَيَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُّطَلِّقَهَا اثْنَتَيْنِ وَتَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَتَيْنِ يَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُّطَلِّقَهَا وَاحِدَةً اُخْرٰى وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُّطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا يَاْتِيْ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَهْدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلْقَاتِ

(ترجمہ):- پھر اس جگہ مصنفؒ نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریعات میں سے سات تفریعات ذکر کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہو چکی ہیں۔ اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی۔ اور ان چار اور تین کے درمیان بطور جملہ معترضہ کے امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر ہوتے ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لاتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عسیلہ سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجاً غیرہ سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ذکر کرنا ہے وہ یہ ہے کہ شوہر اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے پھر دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کرے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلاً تین طلاق کا مالک ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کرے تو اس وقت پہلا شوہر امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باقی دو یا ایک کا مالک ہوگا یعنی اگر اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے بس وہ عورت مغلظہ ہو جائے گی اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہوگا اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر اس کو تین طلاقیں دینے کا مالک ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بیکار ہو جائیں گی۔ کیونکہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حل جدید کے ساتھ حلال کرنے والا ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو یا تین طلاقیں بیکار ہو جائیں گی۔

(تشریح):- شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ ماتنؒ نے خاص کے حکم پر سات تفریعی مسائل ذکر کئے ہیں۔ ان میں سے چار تفریعی مسائل تو پوری شرح و بسط کیساتھ سابق میں ذکر کر دیئے گئے ہیں اب

جو چیز ملفوظ ہے وہ ثابت ہے اور ما بعد غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات مسلّم نہیں ہے کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے کوئی جدید حلت پیدا ہوتی ہے پس اس میں تو محل یعنی حتیٰ کے موجب کو باطل کرنا ہے۔ پس جب دوسرا شوہر اس چیز میں عمل نہ کر سکا جس کا سابقاً وجود ہے یعنی تین طلاقیں تو اس میں جس کا سابقاً وجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ عمل نہ ہوگا۔ پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے حل جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کرنیوالا نہیں ہوگا۔

ترجمہ و تشریح :- شیخینؒ کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخینؒ کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کیلئے حل جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کیلئے از سر نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیونکہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں جو آیت مستدل ہے "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ" اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیدے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمت غلیظہ ختم ہو جائے گی۔ اس آیت میں کلمہ حتیٰ ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتیٰ کا مدلول یہ ہے کہ حتیٰ سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتیٰ کے بعد وہ چیز منتفی اور ختم ہو جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا "اضربک حتی تموت" میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ تو مر جائے یعنی تیرے مرنے کے بعد مارنا ختم کر دوں گا۔ لیکن کلمہ حتیٰ کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاق دینے کی وجہ سے جو حرمت غلیظہ ثابت ہوگئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہوگئی ہے۔ کلمہ حتیٰ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقوں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمت غلیظہ کو ختم کر دیتا ہے اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سر نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخینؒ کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حل جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتیٰ کے موجب اور مقتضیٰ کو باطل کرنا ہے۔ اور جس صورت میں سابقاً وجود ہے یعنی تین طلاقوں کی وجہ سے حرمت غلیظہ جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محلل یعنی حل جدید پیدا کرنے والا نہ ہو سکا تو جس صورت میں سابقاً کوئی وجود نہیں ہے یعنی تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجہ اولیٰ محلل اور حل جدید پیدا کرنیوالا نہ ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حل جدید کے ساتھ حلال کرنیوالا نہیں ہے۔ اور شیخینؒ کا قول باطل اور غلط ہے۔

اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہ حدیث عبارۃ النص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارۃ النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور یہ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے، عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی، پس جب پہلی حالت لوٹے گی تو حلت بھی لوٹے گی اور یہ مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی۔ اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاقوں کی صورت ہے، تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجہ اولیٰ زوج ثانی کامل طریقہ پر حلت ثابت کرنیوالا ہوگا۔

(تشریح)۔ ماتن نے مشائخ ثلاثہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوج اول کیلئے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں باری تعالیٰ کے قول حتیٰ تنکح سے نہیں۔ اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ "حتیٰ تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے۔ پس جب ہم "حتیٰ تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض کہ زوج ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاص یعنی کلمہ حتیٰ کا موجب اور مقتضی باطل ہو جاتا ہے واقع نہ ہوگا۔ اور حدیث عسیلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گذارنے کے بعد عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو؟ اس نے کہا ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنکر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبدالرحمن کا تھوڑا سا ذائقہ نہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیلئے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعی نے بھی حلالہ کے واسطے وطی شرط قرار دینے کیلئے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت النص سے حلالہ کیلئے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارۃ النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا۔ "اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ" کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور آپ نے یہ نہیں فرمایا "اتریدین ان ینتھی حرمتک" کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہرحال اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان تعودی" کا لفظ فرمایا ہے اور "تعودی" عود سے ماخوذ ہے اور عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت

ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور پھر اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے
پس اگر چوری کی ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہو گئی
تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا برابر ہے کہ وہ چیز خود بخود ضائع ہو گئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کر دیا ہو۔ اور امام
ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا لیکن ایک روایت میں ضائع کر دینے کی صورت میں ضمان واجب ہوگا اور پہلے کی دلیل یہ ہے کہ چوری کا ارتکاب کیا تو
چوری کے وقت سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت و حفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ
چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہو جاتی ہے اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی
ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چوری کئے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا
جبکہ وہ مال موجود ہو کیونکہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہو گئی ہے پس ظاہری
صورت کا لحاظ کرکے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہو گئے اور باطنی معنی کا لحاظ کرکے ضمان
واجب نہ ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔

(تشریح):۔ اس عبارت سے ماتنؒ نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے
مگر اس اعتراض سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص
کا کوئی مال چوری کیا اور اس چوری کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو
تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو تو بھی
چور مشتری یا موہوب لہ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا۔ اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہو گیا
تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر مال مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور
نے ضائع کیا ہو۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ
مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ نسائی کی روایت "عن عبدالرحمن بن عوف لا یغرم صاحب سرقۃ
اذا اقیم علیہ الحد" اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کر دی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث
اپنے اطلاق کی وجہ سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حد سرقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال خود
بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اسکو ضائع کیا ہو۔ اور حضرت امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال
خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔
اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چوری کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سرقہ اور چوری کی جنایت ختم
ہو گئی ہے اور مال مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہوگا اور
ودیعت میں خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان
واجب ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر مال مسروق خود بخود ہلاک ہو گیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن
اگر اس نے اس کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً عدم وجوب ضمان

کی تفصیل رہ گئی یہ ہے کہ عصمت مال مسروق کی صفت ہے اور شرف بیعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیلئے اس میں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس چوری سے پہلے عصمت کا مال کیلئے ثابت تھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتی کہ اگر کوئی شخص اس مال کو تلف کر دے تو مالک کیلئے اس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال چوری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا لیکن جب چور نے چوری کا ارادہ کیا تو چوری سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے حتی کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہو جاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے گویا چوری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہو گیا ہے اور سرقہ اور چوری کی جنایت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مالی تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اس کیلئے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مال مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد چور پر اللہ کیلئے تو تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیلئے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہو گیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب چور پر نہ اللہ کیلئے تاوان واجب کیا جا سکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کیلئے تو ثابت ہو گیا کہ چور پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو۔ وانما یجب الرد الخ سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مال مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہو گیا اور اس کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے تو جس وقت چور کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مال مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہو گئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کرتے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اس کا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی یعنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہو گیا یا چور نے ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ لِلشَّافِعِيِّ بِأَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلٰى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(ترجمہ):۔ اور احناف کے اس قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما جزاءً بما کسبا" اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی "گٹے سے الگ کرنا ہے" اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کی طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح):۔ حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما جزاءً بما کسبا" اس آیت میں "قطع" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مفہوم یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی و زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِأَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَانْتِقَالَهَا مِنَ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى إِنَّمَا ثَبَتَ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا ذُكِرَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَإِنَّمَا يَكُوْنُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى إِذَا وَقَعَتِ الْجِنَايَةُ فِي عِصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ فَقَدْ تَمَّ جَزَاؤُهُ بِجَزَائِهِ كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلٰى ضَمَانِ الْمَالِ ثَانِيًا لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِي يَدِهِ يُرَدُّ إِلَيْهِ [illegible] وَلِأَنَّ جَزَى يَجْزِي بِمَعْنَى كَفَى فَيَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى جَزَاءٍ آخَرَ حَتّٰى يَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا أَبْلَغُ مِمَّا ذُكِرَ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ وَلٰكِنَّكَ هٰذَا۔

(ترجمہ):۔ پس مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول جزاءً بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب مطلقاً

کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو چوری کی سزا، سرقہ کی کامل مشروعہ ہوئی اور وہ قطع ید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری ملکیت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اس لئے کہ جزاء کامل کے معنی میں آتا ہے جس پر لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطع ید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزا کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہو۔ چھوٹا سا خلاصہ اس مضمون کا ہے جسے ہم نے تفسیر احمدیہ میں ذکر کیا ہے۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشریح): ــ ماتن نے حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے ثابت نہیں کرتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ "جزاء" جب سزاؤں کے موقع پر مطلقاً یعنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتا ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصۃً اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت و حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اس لئے فعل سرقہ کی سزا کامل سزا مشروع ہوتی ہے۔ یعنی "قطع ید" جو کہ کامل سزا ہے۔ اور جب قطع ید چوری کی کامل سزا ہے تو اس پر ضمان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ یہ سزا اللہ کا حق ہے اس لئے وہ مال کے تاوان کی محتاج نہیں ہے اور جب اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کے محتاج نہیں ہے تو اس کیلئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اُس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ "جزاء بما کسبا" سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "جزاء" کامل کے معنی میں آتا ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ قطع ید چوری کے جرم کیلئے کافی ہے اور جب قطع ید چوری کے جرم کیلئے کافی سزا ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزا کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ ہے ہمارا استدلال "جزاء بما کسبا" سے اور امام شافعیؒ کا استدلال "فاقطعوا" سے جس پر اعتراض ہے وہ ہمارا استدلال نہیں ہے اور جو ہمارا استدلال ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔ ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا خلاصہ ہے جس کو ہم نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سالِ اوّل کے طلباء کیلئے یہی کافی ہے۔

ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على مذهبه فقال
ولهذا صح إيقاع الطلاق بعد الخلع أي ولأجل أن ما ذكرنا أن الفاء للتعقيب واجب
الاعتبار صح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعها خلافا للشافعي رحمه
الله تعالى وبيانه أن الشافعي رحمه يقول إن الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده
وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح إيقاع الطلاق
الآخر بعده عملا بقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لأن الله
تعالى قال أولا الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أي الطلاق
الرجعي اثنان أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك
يجب على الزوج إما إمساك بمعروف أي مراجعة بحسن المعاشرة أو تسريح
بإحسان أي تخلية على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال
فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أي فإن ظننتم
أيها الحكام ألا يقيما أي الزوجان حدود الله التي بحسن المعاشرة والصحبة فلا
جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلّصت نفسها من الزوج بنفع الزوج فعلم أن
فعل المرأة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان منه أولا سابقا أعني
الطلاق لا الفسخ لأن الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فإن
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أي فإن طلق الزوج المرأة ثالثا
فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا آخر ويطأها ويطلقها
فالشافعي يقول إنه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة
ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لأنه فسخ لا يصح الطلاق بعده
ونحن نقول إن الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب فلما عقب
هذا الطلاق بالافتداء ينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضا طلاق فعلى هذا
يلزم أن تكون الطلقات أربعة اثنتان في قوله تعالى الطلاق مرتان
والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا بأس به فإن الخلع ليس طلاقا
مستقلا على حدة بل مندرج في الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانا
رجعيتين يجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أو كانتا في ضمن الخلع ثم
قال بعده فإن طلقها بعد المرتين المذكورتين فيه قبل فلا تحل له حتى تنكح

تَزُوْجًا غَيْرَهُ الآية ۔

ومشروح مطلب:۔ اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ فا کا مدلول تعقیب
وجب الاتصال ہے اسلئے ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع کرنا صحیح ہے
امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خلع نکاح کو فسخ کرتا ہے لہٰذا
خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا اور خلع طلاق نہیں ہے لہٰذا اس کے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے
نزدیک خلع طلاق ہے لہٰذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے قول "فان طلقها فلا تحل له من
بعد" پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے، اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک
بمعروف او تسریح باحسان" یعنی طلاق دو ہی مرتبہ ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کرکے ہے
ایک ساتھ نہیں ہے پھر اسکے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسن سلوک کیساتھ رجعت کرے یا اچھے انداز
یعنی بطریق کمال اس کو رخصت کردے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا
"فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیهما فیما افتدت به" یعنی اے مسلمان حاکمو! اگر میاں بیوی دونوں
حسن سلوک اور حسن موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام کو قائم نہ رکھ سکیں تو ان دونوں پر اس
صورت میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو حق
دیدے پس معلوم ہو گیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور
ہو یعنی طلاق "مرتان" کیونکہ خلع طرفین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ صرف شوہر کیساتھ۔ اس کے بعد
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری
بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر پہلے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے
نکاح کرے اور دوسرا شوہر اسکو طلاق دیدے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "فان طلقها الآیة" باری
تعالیٰ کے قول "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے۔ تاکہ یہ تیسری طلاق ہو سکے۔ اور درمیان دونوں کے درمیان
خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ "فان
طلقها" میں لفظ "فا" خاص ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں۔ اور یہ طلاق
افتداء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب یہ کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے۔ زیادہ سے
زیادہ یہ لازم آئے گا کہ طلاقیں چار ہو جائیں۔ دو "باری تعالیٰ کے قول "الطلاق مرتان" میں تیسری خلع،
اور چوتھی یہی ہے۔ لیکن اسمیں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ خلع "مستقلہ علیحدہ طلاق" نہیں ہے بلکہ وہ
دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسن سلوک کیساتھ
روکنا یا اچھے طریقے سے رخصت کردینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائن ہو

ہوگی یعنی اگر دو طلاق دینے کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے
حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کر لے۔

تشریح: اس عبارت میں "طلقها" خاص کے حکم پر بالفاء تفریع اور حکم اول "ان یتراجعا" الخ میں اقتضاء پر دوسرا
تفریع مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ "خلع" ایک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے
ذریعہ زائل کرنا ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرۂ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص
نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ
نکاح کر سکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا۔ طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ
طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ دونوں حضرات کے
استدلال کی تقریر یہ ہے کہ مسئلہ طلاق میں باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک بمعروف او
تسریح باحسان" یعنی طلاق رجعی دو بار تک ہے ایسا نہیں جیسا کہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجعت کرتے
رہتے تھے یا حقوق مشترکہ دو بار الگ الگ کرکے ہے نہ کہ ایک ساتھ دو بار کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستور
شرعی کے مطابق رکھے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجعت نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گذار کر
نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا
جناح علیهما فیما افتدت به" یعنی اے مسلمان حاکموں اگر تم کو یہ ڈر ہو اس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے
اللہ کے حدود اور حقوق زوجیت تو کوئی گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے۔ اور شوہر
مال لیکر اس کو طلاق دیدے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فدیہ اور بدل خلع ادا کرنا ہے، اور شوہر کا فعل
مال لیکر طلاق دینا ہے۔ فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ
نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره" یعنی اگر شوہر نے عورت کو
تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔
حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت "فان طلقها" "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے اور "فان طلقها" میں تیسری
طلاق کا ذکر ہے اور درمیان "خلع" تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر وارد ہے ایک طلاق کے درمیان ذکر ہے کیونکہ خلع
فسخ نکاح ہوتا ہے اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق
دینا درست نہیں ہوتا اسلئے "فان طلقها" کو "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط قرار دیکر "خلع" کو جملہ معترضہ
قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقها" میں "فا" ایک خاص لفظ ہے جس کے معلوم معنی تعقیب کیلئے وضع
کیا گیا ہے اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس "فا" جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول
کو قطعی طور پر ثابت کرے گا یعنی "فا" کا مابعد بغیر کسی فصل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس "فا" کا ماقبل خلع
ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوگی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد

سے ترکِ مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ ہم نے لکھا ہے اور یہ تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ "تسریح باحسان" ہی تیسری طلاق ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول "فان طلقہا" تسریح باحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور اس کا مسئلہ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔ پس معنی یہ ہوں گے کہ دو بار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح باحسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے۔ اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(تشریح): صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور رد ہو گئے ہیں چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ "فان طلقہا" میں "فا" تعقیب کیلئے ہے اور اس "فا" کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدمِ حل یعنی عورت کے لئے حرمتِ غلیظہ ثابت ہوگی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمتِ غلیظہ ثابت نہ ہوگی حالانکہ یہ غلط ہے۔ مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" والی دو طلاقوں میں داخل ہے لہٰذا عدمِ حل یعنی حرمتِ غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدمِ حل یعنی حرمتِ غلیظہ کا حکم پر اس طلاق کا حکم بھی نہ ہوگا جو خلع کے بعد واقع ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دو بار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلہ خلع کو بیان کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فان خفتم الا یقیما الآیہ" اور "فان خفتم" کا "فا" بھی چونکہ تعقیب کیلئے ہے اس لئے خلع کا ترتب بھی اپنے ماقبل یعنی "الطلاق مرتان" پر ہوگا اور یہ ثابت ہوگا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ابتداءً خلع نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ خلع جس طرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداءً بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ "الطلاق مرتان" میں مذکور دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ ماقبل دو طلاقوں میں داخل ہے تو ان کے کسی پر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداءً خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلّم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداءً خلع کے عدمِ وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جا سکتا ہے۔

"و لکن یرد ان ہذا" سے شارح نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں "تسریح باحسان" ترکِ مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ ہم نے تحریر کیا ہے اور اگر "تسریح باحسان" سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے

وطی کی وجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو جائے اور مفوضہ کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا بس ثابت ہو گیا کہ مفوضہ بضع اور دو کے معنی زیادہ صحیح ہے۔ بہرحال اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی یا موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفس وجوب تو عقد نکاح ہی سے ہو جاتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا زوجین میں سے کسی کی موت سے واجب ہوگی۔ اس مسئلہ میں ہمارا مستدل یہ آیت ہے "أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" اس آیت میں "أَنْ تَبْتَغُوا" "مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ" سے بدل ہے یا بتقدیر لام، "أُحِلَّ" کا مفعول لہ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول لہ کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ تمہارے لئے محرمات کے ماسوا عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں "باموالکم" کا "با" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم "الصاق" کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ "ابتغاء" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہرصورت "با" کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرمگاہ کا طلب کرنا یعنی عقد نکاح، زبانی گفتگو میں "مال" یعنی مہر کے ساتھ متصل ہو۔ یعنی ایجاب و قبول کے وقت مہر کو ذکر کرنا چاہئے اور اگر زبانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ ہو سکے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو تاکہ "با" کے مدلول یعنی الصاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوضہ بضع الولی کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیونکہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی عقد نکاح "مال" یعنی مہر کے ساتھ متصل نہ ہونے کی وجہ سے "با" کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ "با" ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاح فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوب مہر بالاتفاق وطی تک مؤخر ہوگا۔ اور اگر یہ طلب بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زنا یا متعہ کے طور پر ہو تو نہ یہ بضع حلال ہوگا اور نہ یہ مال واجب ہوگا اور طلب بضع صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول "مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" اشارہ کرتا ہے۔ یہاں طرح "با" الصاق کے معنی پر نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا ہے۔ احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیونکہ نکاح فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں یعنی غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا متعہ یا زنا کے طور پر ...

فهو حقيقة في الإيجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رح إن الفرض ههنا بمعنى الإيجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على أزواجهم لأن المهر لا يقدر في حق ما ملكت أيمانهم على أزواجهم لأن المهر لا يتقدر في حق ما ملكت أيمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في حق الأزواج وما ملكت أيمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى إنما هو لتضمين معنى الإيجاب وعطف ما ملكت أيمانهم بتقدير فرضنا آخر أي وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا والأول بمعنى قدرنا هكذا قالوا۔

تشریح مطلب: ۔ اور مہر شرعی طور پر مقدر ہے بندے کی طرف منسوب نہیں ہے اور یہ جملہ ما سابقہ جملہ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے مہر شارع کی طرف سے مقدر ہوگا۔ بندوں کی جانب اسکا مقدر کرنا منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کا قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں مہر مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقدر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ اللہ تعالیٰ کے قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم" پر عمل ہو جائے۔ یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور وہ مہر ہے۔ پس "فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق "علم" کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ مہر شریعت کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول "لا مہر اقل من عشرۃ دراہم" سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو قطع ید پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہاتھ کا کٹنا بھی دس درہم کا محتاج ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقدار مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔ اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے اس کا قرینہ "فرض" کا علی کیساتھ متعدی ہونا اور "ما ملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف ہے۔ کیونکہ مہر ما ملکت ایمانہم کے حق میں مقدر نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس سے نفقہ اور کسوہ مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ما ملکت ایمانہم سب کے حق میں واجب ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ لفظ فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ما ملکت ایمانہم کا عطف دوسرے فرضنا کو مقدر مان کر ہے یعنی "وما فرضنا علیہم فیما ملکت ایمانہم" اس بنا پر کہ یہ اوجبنا کے معنی میں ہے اور پہلا "قدرنا" کے معنی میں ہے۔ علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔

رائے شریعت ہے۔ اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر سابق کی تفریع اور خاص کے حکم ہونے پر تنازل المنصوص تخصیصاً
پر جو تین تفریع مذکور ہے۔ اس کو شارح نے کہا کہ یہ عبارت سابقہ کلمہ "تعلیقاً بالاطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے
حکم پر تفریع ہے یعنی خاص ہونے کی وجہ سے اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اسلئے
مہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔
اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر
کر لیں گے وہی مہر ہوگا شریعت اسلامیہ میں مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک
ہر وہ چیز جو کسی چیز کا ثمن ہو سکتی ہے وہ عقد نکاح میں مہر بن سکتی ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک
عقد معاوضہ ہے لہٰذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ عقد نکاح میں اس کو مہر مقرر کیا جا سکتا
ہے۔ اور ہمارے نزدیک شارع کی جانب سے مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدار اقل مقرر ہے
اور وہ مقدار اقل دس درہم ہیں یعنی مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگا
اس مسئلہ میں باری تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم" دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے
جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔ اس آیت سے وجہ
استدلال یہ ہے کہ "فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے
کہ فرض کا غالباً استعمال بطور تقدیر ہی کے معنی میں ہوتا ہے گویا لفظ فرض تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے۔ کہا
جاتا ہے "فرض القاضی النفقۃ" قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور فرائض مورثہ کے اس مضمون پر بولا جاتا ہے جو شرعاً مقرر
ہیں۔ بہرحال لفظ "فرض" خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر یا مقرر کرنے کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے
اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرنے میں خاص ہے۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک اسلئے
بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر
کیا ہے یعنی "مہر" ہم کو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدر اور مقرر ہے
لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا "فرض" بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر مقدر کی جو مقدار ہے مجمل ہے اور مجمل
چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اسلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا
"لا مھر اقل من عشرۃ دراھم" قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیونکہ
شریعت اسلامیہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کا کاٹنا مقرر کیا ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا
عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہٰذا اس کا عوض بھی دس
درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت
میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب اور واجب کرنے اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے

کہ یہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب اور واجب کرنے کے ہیں۔ اور اس پر دو قرینے موجود ہیں ایک تو لفظ "فرضنا" کا "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہونا، دوم "ما ملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف، کیونکہ لفظ "فرض" جب "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب "فرض علیہ" کہا جاتا ہے تو اس کے معنی اوجب کے ہوتے ہیں۔ اور جب "ما ملکت ایمانہم" "ازواجہم" پر معطوف ہے تو "ما فرضنا" سے مراد مہر نہیں ہوگا کیونکہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدر اور مقرر نہیں ہوتا لہٰذا اس سے مراد نفقہ اور کسوہ ہوگا اور نفقہ اور کسوہ بیویاں اور باندیاں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب "ما ملکت ایمانہم" کے "ازواجہم" پر عطف کی وجہ سے "ما فرضنا" سے مراد نفقہ اور کسوہ ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا بہر حال فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسوہ کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیر مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقل مقدار مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت احناف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "فرضنا" کا "علیٰ" کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے تضمین کے بعد تقدیری عبارت ہوگی "ما فرضنا موجبا علیہم" اور "ما ملکت ایمانہم" کا "ازواجہم" پر عطف دوسرا "فرضنا" مقدر مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما فرضنا علیہم فی ما ملکت ایمانہم" پہلا "فرضنا" "قدرنا" کے معنی میں ہے اور دوسرا "فرضنا" "اوجبنا" کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ و کسوہ مالکوں پر باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیون نے "ھکذا قالوا" سے علمائے احناف کی طرف اسلئے اشارہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرے "فرضنا" کا مقدر ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس ان تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کرکے علمائے احناف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ دَلَائِلَ كُلٍّ مِنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهٗ عَمَلًا تَعْلِيْلٌ لِقَوْلِهٖ صَحَّ اٰهٖ عَلٰى طَرِيْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الْاُوْلٰى وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاظِرٌ اِلَى الْمَسْاَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنْتُ كُلَّ ذٰلِكَ بِالتَّفْصِيْلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْاَلَةٍ فَتَاَمَّلْ۔

(ترجمہ):- پھر مصنفؒ نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تاکہ باری تعالیٰ کے قول "فان طلقها فلا تحل له" "ان تبتغوا باموالکم" اور "قد علمنا ما فرضنا علیهم" پر عمل ہو سکے۔ پس باری تعالیٰ کا قول [illegible] اس کے قول "صح ایقاع الطلاق" کی بطور لف ونشر مرتب "علت" ہے پس اس کا قول "فان طلقها فلا تحل له" مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول "ان تبتغوا باموالکم" دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیهم" تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے ہم نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیساتھ ہر مسئلہ کے تحت بیان کر دیا ہے خوب ذہن نشین کر لو۔

(تشریح):- صاحب منار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ان تینوں تفریعی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول "فان طلقها فلا تحل له" مسئلہ اولیٰ "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع" کی دلیل ہے اور "ان تبتغوا باموالکم" دوسرے مسئلہ "وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة" کی دلیل ہے اور "قد علمنا ما فرضنا علیهم" تیسرے مسئلہ "کان المهر مقدرا شرعا غیر مضاف الی العبد" کی دلیل ہے۔ شارحؒ نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیساتھ ذکر فرما دیا ہے لہٰذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ شارحؒ نے کہا کہ ماتن نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَفْرِيعَاتِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ كَثِيرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ **وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ** أَيْ مِنَ الْخَاصِّ الْأَمْرُ يَعْنِي مُسَمَّى الْأَمْرِ لَا لَفْظَهُ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُولُ لِأَنَّهُ الْأَظْهَرُ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَيَبْقَى فِيهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهِ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلَى هٰذِهِ الطَّرِيقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا أَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوفًا أَوْ مَجْهُولًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ إِيجَابَ الْفِعْلِ وَيَعُدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ لَا وَبِهٰذَا نُسِبَ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِهٰذَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ لَوْ قِيلَ إِنْ أُرِيدَ بِهِ اصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِأَنَّ

علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم "امر" ہے لیکن امر سے الف، میم، را کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسمّٰی امر اور مصداقِ امر مراد ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں امر سے لفظِ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسمّٰی امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف "لفظ وضع لمعنی معلوم" مسمّٰی امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را کے مجموعہ لفظ امر پر اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب فعل علی الوجوب پر لفظ امر (الف، میم، را کا مجموعہ) دلالت نہیں کرتا بلکہ مسمّٰی امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اِضْرِبْ، طلب ضرب پر اور اُنْصُرْ، طلب نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

"والقول مصدر" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ امر کی تعریف "وھو قول القائل" میں "ھو" ضمیر کا مرجع امر ہے اور امر سے مراد مسمّٰی امر ہے اور مسمّٰی امر چونکہ خاص کے قبیل سے ہے اور خاص لفظ کی قسم ہے اسلئے مسمّٰی امر اور مصداقِ امر بھی لفظ کی قسم ہوگا۔ اور جب مسمّٰی امر لفظ ہے تو اس پر قول کا حمل کرنا کس طرح درست ہوگا کیونکہ "لفظ" ملفوظ ہوتا ہے نہ کہ قول شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ متن میں قول مصدر ہے مگر اس سے مراد مقول اسم مفعول ہے۔ پس جب قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس اعتراض کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ھو ضمیر ذات کے قبیل سے ہے اور قول مصدر ہے تو گویا مصدر کا حمل ذات پر ہوا حالانکہ ذات پر مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب بھی یہی ہے کہ قول مصدر ہے مگر مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے اور جب "قول" مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے تو ذات پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہ آئے گا۔ صاحب نور الانوار نے تعریفِ امر کے فوائد قیود ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ قول القائل جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور علیٰ سبیل الاستعلاء فصل اول ہے جس سے التماس اور دعا بمعنی الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ التماس میں طلب فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعا میں طلب فعل مع الخضوع ہوتا ہے، اور امر میں طلب فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے پس چونکہ استعلاء کی قید صرف امر میں ملحوظ ہوتی ہے التماس اور دعا میں ملحوظ نہیں ہوتی اسلئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے التماس اور دعا دونوں خارج ہو جائیں گے۔ البتہ "نہی" تعریفِ امر میں داخل رہ جاتی ہے کیونکہ نہی بھی قائل کا قول اپنے غیر کیلئے علیٰ سبیل الاستعلاء ہوتا ہے لیکن ماتن کے قول "افعل" کی قید سے نہی بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ نہی میں قائل اپنے غیر سے علیٰ سبیل الاستعلاء لا تفعل کہتا ہے نہ کہ افعل۔ بہرحال ماتن کا قول افعل فصل ثانی ہے جسکے ذریعہ "نہی" امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

"والمراد بقولہ افعل الخ" سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ افعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو، کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لیفعل ہوتا ہے اور امر متکلم میں لافعل اور لنفعل ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول "افعل" سے خاص طور پر افعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کو واجب کرنا ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کر کے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن جمہور کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے علو یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے نہ علو واقع میں بڑا ہونا شرط ہے اور نہ استعلاء اپنے آپ کو بڑا سمجھنا شرط ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "ولکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل" سے وہ اعتراض بھی دور ہو گیا ہے جو صاحب توضیح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحب توضیح نے کہا ہے کہ آپ کی امر سے کیا مراد ہے اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں "علی سبیل الاستعلاء" کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل عرب کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید اور دھمکی دینے (جیسے "اعملوا ما شئتم") اور تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے "فأتوا بسورة من مثله" پر بھی صادق آئے گی کیونکہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقۃً امر نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کیساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ معنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔ تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔ امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ آمر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرتا ہے۔ اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت "ولکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل" سے صاحب توضیح کی طرف سے کیا گیا اعتراض بآسانی دور ہو جائے گا۔

وفوائد قیود: امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "اضرب" اور امر غائب وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لیضرب" اور امر متکلم وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لأضرب" اور "لنضرب"۔ امر معروف وہ امر ہے جس میں "فعل" فاعل کی طرف منسوب ہو، اور امر مجہول وہ امر ہے جس میں "فعل" مفعول کی طرف منسوب ہو۔

مجاہدہ کرتے ہیں۔ علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چلّوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ صوم کراہت سے نکل جائے۔ اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہؓ کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نعلین مبارک اتار دیے پس صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار دیے پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔ صحابہ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اسے چاہیے کہ وہ دیکھے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے دلائل ہیں۔

(تشریح) :- ان عبارت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے موجب نہ ہونے پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے دلائل مذکور ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل شب و روز روزے رکھے۔ آپ کو دیکھ کر بعض صحابہ نے بھی اسی قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیے پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سنکر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھ کو تو اللہ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے ہیں جس سے مجھ کو بھوک کا احساس نہیں ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی طاقت نہیں ہے۔ یعنی میرے لئے خدا کی جانب سے ایک روحانی قوت حاصل ہے قرب الٰہی میں۔ مجھے روحانی غذا یعنی ملائکہ کی غذا دی جاتی ہے اور محبت الٰہی کی شراب سے مجھ کو سیراب کیا جاتا ہے جیسا کسی نے کہا ہے تیری یاد عاشق کا دل جگر کے لئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے اسی مضمون کو کسی مرد بزرگ نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے ؎

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے ۔ ترے ذکر سے تری فکر سے تری یاد سے ترے نام سے

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چلّوں کے ایام میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ صوم کراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفل دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ ہو کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہؓ نے آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا۔ اگر نبی علیہ السلام کا فعل موجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز صحابہ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے۔ آپ کا اپنے صحابہ کو صوم وصال سے منع کرنا اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل موجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار دیئے یہ دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے نعلین اتار دیئے پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا صحابہ نے عرض کیا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارتے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار دیئے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبرئیل کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے۔ سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جوتوں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمایئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمل اختیار کیا ہے صحابہ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل موجب ہوتا تو آپ صحابہ کو پیروی کرنے سے منع نہ فرماتے، پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ صوم وصال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہے، اور جبرئیل کے خبر دینے سے جوتوں کا اتارنا بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابو حنیفہ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الَّذِي يُرْوٰى أَنَّهُ كَانَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّنَزُّلِ إِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ كَالْأَمْرِ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً وَقَالَ صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ فَنَجْعَلُ مُتَابَعَةَ أَفْعَالِهِ لَازِمَةً لَنَا فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْوُجُوْبُ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ لَا بِالْفِعْلِ إِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَأَثْبَتُوْهُ بِمُجَرَّدِ رُؤْيَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَحْتَاجُوْا إِلٰى هٰذَا الْقَوْلِ أَصْلًا۔

ترجمہ و تشریح: اور رہا وہ جو امام شافعی نے بر سبیل تنزل یہ کہا ہے کہ فعل امر کی طرح وجوب کیلئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خندق کے دن چار نمازیں وقت پر ادا نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی با ترتیب قضا کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال کی متابعت کو ہمارے لئے لازم قرار دے دیا۔ پھر امام شافعی کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول صلوا کما رأیتمونی اصلی سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل موجب ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان

گویا حق امر بالامر اور امر وجوب کیلئے آتا ہے یعنی فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا اور بعض نے امر ہونے کی دلیل یہ بیان کی اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وما امر فرعون برشید" میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعل فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قول فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ قول رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ سدید کیساتھ متصف ہوتا ہے البتہ فعل رشید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہٰذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا اور مسبب پر سبب کا اطلاق کیا گیا۔ یہ مجاز ہے لہٰذا یہ مجاز ہوگا اور مجاز بات چونکہ حقیقت نہیں ہے اسلئے اس آیت سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں "امر" سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریقہ ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ "فاتبعوا امر فرعون" ہے کیونکہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں اطاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے "وما امر فرعون برشید" حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب "فاتبعوا امر فرعون" میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ "وما امر فرعون برشید" میں بھی امر سے قول مراد ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ "قول" لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف کرنا "وصف الشئ بوصف صاحبہ" کے قبیل سے ہے یعنی کبھی شئی کو صاحب شئی کی صفت کیساتھ متصف کردیا جاتا ہے جیسے "عذاب الیم" میں "عذاب" کو "الیم" کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ الیم صاحب عذاب (معذَّب) کی صفت ہے۔ اسی طرح آیت میں رشید کو امر یعنی قول کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ رشید صاحب قول کی صفت ہوتی ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ ذَهَبَ قَصْدًا إِلَى نَفْيِ الْاِشْتِرَاكِ قَصْدًا فَقَالَ وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِي أَنَّ مُوجَبَ الْأَمْرِ الْوُجُوبُ نَفْسُهُ عَامَّةً لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْاِشْتِرَاكُ لَفْظًا أَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخَرُونَ وَلَا بِالتَّوَقُّفِ كَمَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ مِمَّا ذَكَرَهُ الْعَزَامَةُ فَعَلَى الْمَذْهَبِ يَقُولُونَ الْأَمْرُ بِالطَّلَبِ

الامر ليس من قوله تعالى احل لكم الطيبات ومن ان الامر بالاصطياد انما وقع منة و نفعا للعباد ولو كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز -

(ترجمہ):- خواہ وہ حکم ممانعت کے بعد ہو یا اس سے پہلے (اس عبارت کا تعلق مصنف کے قول "وموجبه الوجوب" سے ہے۔ اور بعض لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ممانعت کے بعد امر اباحت کیلئے آتا ہے۔ اور ممانعت کے پہلے وجوب کیلئے جیسا کہ عقل اور روایت اس کا تقاضہ کرتی ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول "واذا حللتم فاصطادوا" ہے اور ہم کہتے ہیں کہ "وجوب" ممانعت کے بعد بھی قرآن میں مستعمل ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" اور اباحت اللہ تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" میں صیغہ امر سے مفہوم نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے قول "احل لكم الطيبات" سے مفہوم ہے اور اس بات سے معلوم ہے کہ اصطیاد کا امر صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے۔ اور جب فرض ہو تو بندوں پر حرج ہوگا پس مناسب ہے کہ "امر" اطلاق کے وقت وجوب کیلئے ہو اور قرائن اور مجاز کی بنا پر غیر وجوب پر محمول ہو۔

(تشریح):- اس عبارت میں ان حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ امر ممانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیسا کہ عقل اور روایت کا تقاضہ ہے روایت باری تعالیٰ کے قول "واذا حللتم فاصطادوا" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح تھا مگر احرام کی وجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے "فاصطادوا" فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تحریم شکار کا سبب (احرام) چونکہ ختم ہو گیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف لوٹ آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہو گیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب ممانعت کے بعد اباحت ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "امر" جس طرح ممانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ ممانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" ترجمہ:۔ پھر جب گذر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ۔ رجب، ذی القعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حرم کہلاتے ہیں۔ ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گذر گئے اور قتال کی ممانعت ختم ہو گئی تو "فاقتلوا" کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا پس ثابت ہو گیا کہ "امر" ممانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے۔ اور رہا "واذا حللتم فاصطادوا" تو اسکا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر "فاصطادوا" سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے ثابت ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ و عقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "احل لكم الطيبات"

اور فعل کے درمیان تو تردد کے قائل ہیں اور وجوب، اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔ بہرحال مصنف نور الانوار علیہ الرحمہ وجوب کے دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول "وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لہم الخیرۃ" میں فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مومن مرد اور مومنہ عورت کو اس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ امر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور بہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت یا ندب ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ اباحت اور ندب کیلئے اختیار ہوتا ہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار رہتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ قضی امرا میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول "ما منعک الا تسجد اذ امرتک" ہے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیت میں "لا" زائدہ ہے، اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو ابلیس کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات وجوب ہی کا خاصہ ہے اباحت اور ندب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے یا امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحۃً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر اشارۃً دلالت کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بہ نسبت دوسری آیت کے اقوی دلیل ہے۔

واستحق الوعيد بالتارك عطف على قوله انتفاء الخيرة أي إنما قلنا إن موجبه الوجوب لأنه استحق الوعيد بتارك الأمر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم أي فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة في الدنيا أو عذاب أليم في الآخرة وهذا الوعيد لا يكون إلا بترك الواجب ولكن يرد عليه أنه موقوف على أن يكون هذا الأمر أيضا للوجوب وهو ممنوع وأنه لم لا يجوز أن تكون المخالفة على وجه الإنكار دون الترك والجواب أن سياق الكلام دال على أن هذا الأمر للوجوب بلا احتياج إلى برهان ومقصور على المطلوب وأن المخالفة في استعمالهم إنما تطلق على ترك العمل به فتأمل.

اور مستحق ہوا وعید کا اور اسلئے کہ تارک امر مستحق وعید ہے اور یہ جملہ ماتن کے قول انتفاء الخیرۃ پر معطوف ہے

(ترجمہ) :- اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں اس
عبارت اس طرح ہے " وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ
جملے کے مضمون پر معطوف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے یہ ہے کہ
جبکہ اہل لغت اور اہل عرف نے اس پر اجماع کیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو فقط
صیغہ امر سے طلب کرے اور یہ کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل اشتراک کی نفی ہے، لہذا
یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور مصنف نے دلالت الاجماع اس لئے کہا ہے کہ نفس اجماع
اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایک چیز پر ہے جو اس پر
دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل
حال تمام افعال کی گردانیں خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ پس مناسب ہے کہ امر بھی اسی طرح وجوب کے
معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت
کرنا ہے۔ اور کہا گیا کہ عقلی دلیل یہ ہے کہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور پھر غلام وہ
کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر وجوب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا۔ دلائل
نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور بھی دلائل نقل کئے گئے ہیں لیکن میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے
چھوڑ دیا ہے۔

(تشریح) :- اس بات پر کہ امر کا موجب وجوب ہے مصنف علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں
پہلی تو یہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت " لاستحقاق الخیرۃ " پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے
" وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " لیکن اس نسخے کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملہ
" استحقاق الوعید لتارکہ " کے مضمون پر معطوف ہوگا۔ اس نسخے کے مطابق سابقہ جملہ " استحقاق الوعید لتارکہ "
کے لفظ پر عطف اس لئے نہیں کیا گیا کہ " وکذا دلالۃ الاجماع والمعقول یدلان علیہ " مرکب تام ہے اور " استحقاق الوعید
لتارکہ " " لاستحقاق الخیرۃ " کے لام جارہ کے تحت ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص ہے، اور مرکب تام (یعنی جملہ) کا
عطف مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر ناجائز ہے، مگر چونکہ " استحقاق الوعید لتارکہ " کا مضمون
مرکب تام ہے اس لئے " وکذا دلالۃ الاجماع الخ " کا عطف " استحقاق الوعید لتارکہ " کے مضمون پر کیا گیا ہے اور
" استحقاق الوعید لتارکہ " کا مضمون یہ ہے کہ تارک امر کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے۔ مرکب تام سے مراد یہ
ہے کہ مخاطب کو فائدہ تامہ حاصل ہو جائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالۃ اجماع
ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر وجوب کیلئے ہے اس لئے دال ہے کہ علمائے لغت اور
اہل عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغہ امر کے طلب نہ کرے
بلکہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ کمال طلب یہ ہے کہ

طالب (یعنی شخص) ہو مامور بہ ترک کرنے کی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے۔ اور جہاں طالب کی مامور بہ ترک کرنے کی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ صیغۂ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا وہ فعل واجب ہو گا اور امر کا موجَب وجوب ہو گا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ وجوب کے علاوہ ندب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ اصل اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا، اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہرحال جب دلالت اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغۂ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کا اصل ہونا مسلّم ہے تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجَب فقط وجوب ہے، اور اگر کہیں "امر" قرائن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہو گا، حقیقت نہ ہو گا۔ اب رہا یہ بات کہ ماتن نے دلالۃ الاجماع کیوں کہا اور اجماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ فقہاء کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر اجماع منعقد ہوا ہے جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغۂ امر سے طلب کرے، یہ منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے پس چونکہ جب نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجَب وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجَب وجوب ہے تو مصنف رحمہ نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالت اجماع کہا اور دلالۃ اجماع نہیں کہا۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پیش کردہ دو دلیلوں میں سے دوسری عقلی دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے یہ ہے کہ - تمام افعال مثلاً ماضی، مستقبل، حال خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ماضی گزشتہ پر، مستقبل آئندہ پر اور حال موجودہ زمانہ میں صدور فعل پر دلالت کرتا ہے پس جب تمام افعال خاص خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو امر بھی چونکہ فعل ہے اسلئے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔ پس بذریعہ عقل اور قیاس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کا موجَب وجوب ہے۔

"ولیس ہذا اثبات اللغۃ بالقیاس" الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کا حاصل یہ ہے کہ وجوب کا موجَب امر ہونا امر لغوی ہے اور آپ نے اس کو عقل اور قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے تو یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوا حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ "الاصل" "اشتراک کا نہ ہونا ہے یعنی جس طرح تمام افعال خاص، خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ متعدد معانی کے درمیان مشترک نہیں ہیں۔ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرتا ہے اور ندب، اباحت، تہدید وغیرہ کے درمیان مشترک نہیں ہے پس جب یہاں عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور وجوب کے موجَب امر ہونے کو ثابت نہیں کیا گیا تو یہ بات لغت

یعنی امر وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب "صلّوا" نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا عمل ایک بار کرو اور ہمارے نزدیک تکرار پر لفظاً دلالت نہیں کرتا ہے، البتہ ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجَب تکرار ہے اس لئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسول کیا حج کا حکم کیا جا رہا ہے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے، پس اقرع بن حابس نے اہل زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہو کہ اس میں حرج عظیم ہے تو حضرت اقرعؓ کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، اور امام شافعیؒ اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اس لئے کہ "اضرب" "اطلب ضرباً" کا مختصر ہے اور "ضرباً" نکرہ ہے اور نکرہ کا ثبوت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا، اور موجَب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجَب بلانیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آ جائے گی۔

(تشریح): مصنف علیہ الرحمہ امر کے موجَب اور حکم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق (یعنی عموم و تکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی) تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بارے میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب احناف کا ہے چنانچہ احناف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار یا عموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر "صلّوا" نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل صلاۃ ایک مرتبہ بجا لاؤ۔ دوسرا مذہب ابو اسحاق اسفرائنیؒ وغیرہ ان حضرات کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجَب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اسی پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ امر تکرار و عموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ احناف کی دلیل تو عنقریب ذکر کی جائیگی۔ انتظار کیجئے۔ البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج" تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسول کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے ملاحظہ فرمائیے۔ اقرع بن حابس باوجودیکہ صاحب زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسول ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں "نعم" ہاں کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہو جاتا تو تم لوگ اس پر عمل نہ کر سکتے اور نہ اس کی طاقت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر امر تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ احناف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا

تیسری بار چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور اگر پھر بایاں ہاتھ کٹنے کے بعد اس نے چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور دلیل یہ حدیث پیش کرتے ہیں "من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ"۔ علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ حدیث دار قطنی میں ان الفاظ کے ساتھ مذکور ہے "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ فان عاد فاقطعوا یدہ فان عاد فاقطعوا رجلہ"۔ اور ہمارے نزدیک بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اگر چور نے تیسری دفعہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا تاوقتیکہ وہ توبہ کرے یا مر جائے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چوری کی سزا بیان کرتے ہوئے حق جل مجدہ نے فرمایا ہے "السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما" اور آیت میں لفظ سارق اسم فاعل ہے اور پیچھے گذر چکا ہے کہ اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ اسم جنس ہوتا ہے اس لئے اس سے یا تو فرد حقیقی (ایک) مراد ہوگا اور یا فرد حکمی، تمام چوریوں کا مجموعہ مراد ہوگا۔ لیکن تمام چوریوں کا علم آخری عمر میں ہو سکتا ہے اس سے پہلے کوئی امکان نہیں ہے پس اگر آیت میں سرقہ کا فرد حکمی یعنی تمام چوریوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا اس کی آخری حیات پر موقوف رکھا جائے یعنی جب نزع کی کیفیت طاری ہو جائے تب سمجھا جائے گا کہ اب یہ شخص مزید چوری نہیں کریگا اور یہ چوریاں زندگی بھر کرتا رہا ان کا مجموعہ فرد حکمی ہے لہذا ان تمام چوریوں کی پاداش میں اب نزع کے عالم میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن یہ بالاجماع باطل ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ نزع کے وقت تمام چوریوں کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے بہرحال سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے اور جب سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے تو اس کا فرد حقیقی (ایک) یقینی طور پر مراد ہوگا یعنی آیت میں سرقہ سے ایک سرقہ مراد ہے اور ظاہر ہے کہ ایک سرقہ سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جا سکتا ہے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جا سکتے پس آیت سے بائیں ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت نہ ہوگا بائیں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا یوں بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ آیت میں "فاقطعوا" صیغہ امر قطع مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے آیت سے صرف دائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت ہوگا اور بائیں ہاتھ کا کاٹنا ثابت نہ ہوگا۔

"ولا یقال فینتفی الخ" سے شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ "قطع" مصدر، عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیونکہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی "قطع" میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت "السارق والسارقۃ" میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر پایا گیا ہے، اور اجماع اور حدیث قولی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے۔ حدیث قولی تو یہ ہے کہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومیہ کے بارے میں مروی ہے کہ

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے داہنا ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث نقل ہو چکی ہے
صفوان ابن امیہ سے روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا داہنا ہاتھ گٹے سے قطع کیا ہے نیز
عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں "ایدیہما" کے بجائے "ایمانہما" ہے۔ پس اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعودؓ
کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت میں داہنا ہاتھ مراد ہے۔ پس جیسا کہ آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل
نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کو کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہوا اور جب بائیں پاؤں کا
کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکورہ قطع صرف پہلی مرتبہ پر دلالت کرتا ہے دوبارہ پر دلالت نہیں کرتا۔
لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت میں جس طرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے
پس جس طرح نص آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت
کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا تحکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں
پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ دوسری بار چوری
کرنے پر بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فرمایا ہے اور رہا تیسری بار
چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع قیاس یا خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر
زیادتی کرنا ناجائز ہے۔ اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ داہنا ہاتھ کٹنے کے
بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی داہنا ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا
وہ باقی نہیں رہا۔

"تکرار الجلد" کے ایک سوال کا جواب۔ ہے سوال یہ ہے کہ "الزانیۃ والزانی فاجلدوا" میں زانی اور زانیہ
اسم فاعل بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور "فاجلدوا" صیغہ امر بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہٰذا غیر محصن کے
زنا کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اس کو صرف ایک بار کوڑے لگنے چاہئیں اور اس کے بعد زنا کرنے سے کوڑے نہ
مارے جانے چاہئیں حالانکہ حکم ایسا نہیں ہے بلکہ ایک بار کوڑے لگنے کے بعد اگر اس نے دوسری بار زنا کیا تو بھی کوڑے
مارے جائیں گے اور کوڑے کھانے کے بعد تیسری بار زنا کیا تو تیسری بار بھی کوڑے مارے جائیں گے علی ہذا القیاس۔ اس کا
جواب یہ ہے کہ کوڑے مارنے کا محل آدمی کا بدن ہے اور "بدن" جتنی بھی مرتبہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ
غیر محصن جب بھی زنا کریگا اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ پس یہاں مسبب یعنی کوڑے مارنے کا تکرار سبب یعنی زنا
کے تکرار سے ہوا اور محل یعنی بدن اس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب
کے مکرر ہونے سے مسبب مکرر ہو جاتا ہے اس کے برخلاف سرقہ ہے کہ سرقہ میں قطع کا محل بالاجماع داہنا ہاتھ ہے۔
پس جب پہلی بار چوری کرنے کی وجہ سے داہنا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو محل قطع باقی نہیں رہا اور جب محل قطع باقی نہیں رہا
تو قطع مکرر بھی ممکن نہ ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْأَمْرِ نَوْعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ نَوْعَانِ وُجُوبُ أَدَاءٍ وَوُجُوبُ قَضَاءٍ فَالْأَدَاءُ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الثَّابِتِ بِالْأَمْرِ يَعْنِي إِخْرَاجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ فِي الْوَقْتِ الْمُعَيَّنِ لَهُ وَهٰذَا هُوَ مَعْنَى التَّسْلِيمِ وَإِلَّا فَالْأَفْعَالُ أَعْرَاضٌ لَا يُتَصَوَّرُ تَسْلِيمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِي أُصُولِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِ تَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ فَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ لَا يَكُونُ بِالْأَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ أُجِيبَ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا أَبْدَلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهُ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ عَيْنَ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ أَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ أَوْ عَيْنَهُ كِنَايَةٌ عَنْ إِتْيَانِهِ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِي وَقْتِهِ كَمَا زَادَهُ الْبَعْضُ وَكَذَا إِلَى قَوْلِهِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ لِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْآمِرَ هُوَ الْمُسْتَحِقُّ

(ترجمہ عبارت) : اور جب مصنف رحمہ اللہ تکرار اور عدم تکرار کے بیان سے فارغ ہو گئے تو وجوب کی تقسیم کو شروع فرمایا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں "اداء" اور وہ بعینہٖ اس شئی کو جو امر سے واجب ہوئی ہے سپرد کرنے کا نام ہے یعنی امر سے جو شئی ثابت ہوئی ہے وہ وجوب ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ وجوب اداء اور وجوب قضاء۔ پس اداء بعینہٖ اس شئی کو سپرد کرنے کا نام ہے جو امر سے واجب ہوئی ہے یعنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکال دینا یہی تسلیم کے معنی ہیں۔ ورنہ تو سارے افعال اعراض ہیں ان کی تسلیم متصور نہیں ہوتی۔ اور اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے "تسلیم نفس الواجب بالامر" لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وقت سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کا قول "بالامر" تسلیم سے متعلق ہے واجب سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کے قول نفس واجب کو اپنے قول عین واجب سے بدل دیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب اس کو مقررہ وقت پر ادا کرنے سے کنایہ ہے لہٰذا تعریف میں "فی وقتہ" کا لفظ زیادہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ بعض علماء نے زیادہ کیا ہے۔ اسی طرح اس کے قول "الی مستحقہ" کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ ان کا قول "بالامر" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آمر ہی مستحق ہے۔

(تشریح) : صاحب نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے تکرار اور عدم تکرار سے فراغت کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب اداء (۲) وجوب قضاء۔ وجوب اداء کی تعریف جو چیز امر سے واجب ہوئی ہے بعینہٖ اس کو سپرد کرنا یعنی "اخراجہ من العدم

جب آج کی ظہر کی نماز کو ادا کرے گا تو قضاء کی تعریف صادق آئے گی تو قضاء کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوئی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کے ساتھ دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء کی تعریف میں "من عندہ" کی قید محذوف اور معتبر ہے۔ اب تعریف یہ ہوگی کہ قضاء کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ ادا یعنی آج کی ظہر اور قضاء یعنی کل گذشتہ کی ظہر دونوں مامور پر اداء کیلئے فرض ہیں۔ لیکن "مامور" ادا پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر اللہ کا حق تھا یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا اور ادا کرنا نہیں ہوا البتہ مامور جس وقت میں قضاء کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے۔ مامور اس وقت میں نوافل ادا کرے یا آرام کرے بہر صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اس حق (وقت) کو قضاء میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا مامور نے قضاء کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مامور قضاء اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادا اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہٰذا قضاء کی تعریف میں "من عندہ" کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضاء کی تعریف ادا پر صادق نہیں آئے گی اور قضاء کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضاء کی تعریف میں جب "من عندہ" کی قید معتبر ہے تو بیان تعریف کے وقت متن میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی۔ اور قضاء کی تعریف کو اس قید کے ساتھ کیوں مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ مامور قضاء اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہٰذا شہرت کی وجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضاء کی تعریف میں مذکور لفظ "مثل" التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کا عوض ہو کر ثابت ہو اور یہ بات مسلّم ہے کہ انسان "عوض" اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ "مثل" "من عندہ" کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحۃً ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

"وہذا النفل اذا فسدہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قضاء کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ نفل کو شروع کر لینے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا اور پھر اس کی قضاء کی تو اس قضاء پر قضاء کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ قضاء واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا ہے۔ اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اس لئے اس کی قضاء پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئیگا اور جب نفل کی قضاء پر قضاء کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضاء کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ "نفل" شروع کرنے ہی سے لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب کو فاسد کیا تو قضاء واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضاء واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا۔ اور قضاء کی تعریف چونکہ یہی ہے اس لئے قضاء کی تعریف نفل کی قضاء کو بھی شامل ہوگی اور یہ اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

"ولکنہ یرد علیہ انہ لیس بواجب الخ" سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفل

کی وجہ سے لفظ استعمال اطلاق کئے ہیں کہ قضاء عام ہے ادا اور قضاء دونوں میں استعمال ہوتا ہے کیونکہ قضاء نام ہے ذمہ کے فارغ ہونے کا اور فراغ ذمہ ادا اور قضاء دونوں سے حاصل ہوتا ہے پس لفظ قضاء کا استعمال ادا میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔ برخلاف ادا کے کیونکہ لفظ ادا شدت رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ شاعر نے کہا ہے بھیڑیا ہرن کو قریب میں ڈالتا ہے تاکہ اسے کھائے یعنی اسے قریب دیکھ کر اس پر غلبہ جمتا ہے۔

(تشریح) ادا اور قضاء کی تعریف کے بعد فاضل مصنف نے فرمایا کہ ادا اور قضاء میں سے ہر ایک، دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہو سکتا ہے چنانچہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہو جاتی ہے اور ادا کی نیت سے قضاء درست ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی نے آج کی ظہر ادا کرتے وقت یہ کہا کہ میں آج کی ظہر کی قضاء کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ آج یہ مراد ہوگا کہ میں آج کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں۔ اور اگر کسی نے کہا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ کل گذشتہ یہ مراد ہوگا کہ میں کل گذشتہ کی ظہر قضاء کرنے کی نیت کرتا ہوں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیا کہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضاء کی نیت کرکے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوگی۔ اور اگر کسی نے یہ گمان کیا کہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور ادا کی نیت کرکے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعۃً ظہر کا وقت ختم ہو گیا تھا تو یہ ادا کی نیت سے قضاء نماز ہوگی۔ بہرحال قضاء کی نیت سے ادا نماز کا جائز ہونا اور ادا کی نیت سے قضاء کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ادا اور قضاء میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً جائز ہے۔ لیکن قضاء کا استعمال ادا کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانتشروا" میں لفظ "قضیت" "ادیت" کے معنی میں مستعمل ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کی صرف ادا ہوتی ہے اس کی قضاء نہیں ہوتی پس نماز جمعہ کی قضاء کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں لفظ قضاء ادا کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی وجہ سے کہ قضاء ادا کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے۔

علامہ عمرانی مدظلہ نے فرمایا کہ لفظ قضاء عام لفظ ہے اس کا استعمال ادا اور قضاء دونوں میں ہوتا ہے، کیونکہ قضاء کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی ادا اور قضاء دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں یعنی جس طرح قضاء کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے اسی طرح ادا کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے پس جب لفظ قضاء ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی قضاء اور ادا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو لفظ قضاء کا استعمال ادا کے معنی میں حقیقت ہوگا۔ اس کے برخلاف ادا ہے کہ لفظ ادا شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے "الذئب یادو للغزال یاکلہ" یعنی بھیڑیا ہرن کو قریب میں ڈالتا ہے تاکہ اس پر غالب آ جائے اور اس کو کھائے۔ حاصل یہ کہ "ادو" کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں۔ اور دھوکہ دینے والے کو شدت

امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ فوات بھی تفویت کی طرح نفس کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا اثر صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ پس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک جدید نص سے بالذات ہے یا تفویت سے اور حضر کی قضاء سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں اور دن میں جہری نمازوں کی قضاء جہراً اور رات میں سری نمازوں کی قضاء سراً یہ مسائل اسی کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے اور تندرست آدمی کا قضاء کرنا بیماری کی نماز کو حالت صحت کے طریقہ پر اور بیمار آدمی کا قضاء کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریقہ پر اسکی تائید کرتا ہے جو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

(تشریح):- علمائے اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علماء کے اختلاف ہیں۔ محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحاب شافعیؒ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں "سبب" سے مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب سے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ "وقت" وجوب اداء کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے بعینہ وہی نص قضاء کو واجب کرتی ہے، قضاء واجب کرنے کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً "اقیموا الصلوٰۃ" جس طرح اداء صلوٰۃ کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضائے صلوٰۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضائے صلوٰۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح "کتب علیکم الصیام" آیت اداء صوم کو واجب کرتا ہے بعینہ اسی طرح قضائے صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضائے صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضاء واجب کرنے کیلئے مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے ایک "نص" اداء اور قضاء دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک اداء صلوٰۃ کو "اقیموا الصلوٰۃ" سے واجب کیا گیا ہے، اور قضائے صلوٰۃ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز ادا نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اسی وقت پڑھ لے یہی اسکی نماز کا وقت ہے۔ اسی طرح روزہ کیلئے موجب اداء "کتب علیکم الصیام" ہے اور موجب قضاء "فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" ہے یعنی رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہو گیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دوسرے ایام میں اتنے ہی روزے رکھے۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں "من نام عن الصلوٰۃ" اور "فمن کان منکم مریضا" نصوص نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز و روزہ کی ادا

بعد جیسے یعنی بقول آپ کے شیٔ منذور کی ادا تو نص "ولیوفوا نذورھم" سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گویا وجوب ادا کا سبب دوسرا اور وجوب قضاء کا سبب اس کے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہب احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مُظہِر حکم کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے اور مثبت نہیں ہوتا لہٰذا نذر میں قضاء تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے ادا واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے نص ادا کے علاوہ چونکہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی ادا "اقیموا الصلوٰۃ" سے واجب ہوگی اور اس کی قضاء "من نام عن صلاۃ الحدیث" سے واجب ہوگی اور روزہ کی ادا "کتب علیکم الصیام" سے واجب ہوگی، اور اس کی قضاء "فمن کان منکم الآیۃ" سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضاء کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کر دینا) ہوگا، کیونکہ تفویت (فوت کرنا) مکلف کی طرف سے تعدی اور ظلم ہے اور تعدی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہٰذا تفویت بھی ضمان یعنی قضاء کا سبب ہوگا اور نص قضاء کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہو گیا یا دیوانہ ہو گیا اور نماز یا روزہ ادا نہ کر سکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے اسلئے فوات (فوت ہونے) کی صورت میں بھی قضاء واجب ہوگی، اور شوافع کے نزدیک قضاء کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے اور فوات کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوات کی صورت میں قضاء واجب نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جسطرح قضاء کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضاء کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوات (فوت ہونا) بھی قضاء کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں ہمارے اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضاء کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوات ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضاء واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قضاء کیلئے نص جدید ہو تو قضاء کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوات سبب ہوگا۔

"وقضاء الحضری فی السفر الخ" سے صاحب نور الانوار فریقین کے مؤیدات ذکر فرماتے ہیں چنانچہ دو مسئلے احناف کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی حضر کے زمانہ میں رباعی نماز فوت ہو گئی ہو اور وہ اس کو سفر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو چار رکعت قضاء کرے گا۔ حالانکہ سفر میں رباعی نماز ثنائی نماز ہو جاتی ہے، پس اگر قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت نماز واجب ہوتی حالانکہ دو رکعت واجب نہیں ہوتیں بلکہ چار واجب ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں ادا کا سبب تھا۔ اسی طرح اگر کسی کی سفر کی حالت میں رباعی نماز مثلاً ظہر فوت ہو گئی ہو اور

ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول "ولیوفوا نذورھم" ہے تو وجہ یہ ہے کہ قضاء دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس
طرح پہلے رمضان میں اداء صحیح ہے جیسا کہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضاء اس روزے کے ممکن نہ ہونے کی
وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ پس معلوم ہو گیا
کہ قضاء کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت سے مطلق ہے لہٰذا قضاء کامل یعنی صوم مقصود ہی کی طرف
لوٹے گا۔

(تشریح):- شارح نور الانوار ملا جیونؒ اس عبارت میں کتاب حنفیہؒ کی جانب سے امام زفرؒ پر
وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معین رمضان مثلاً
۱۴۱۰ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے
اعتکاف نہ کر سکا تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۱۱ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضاء
نہ کرے بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صوم مقصود یعنی نفل روزوں کے ضمن میں اس کی قضاء کرے۔ ملاحظہ
فرمائیے اگر نذر کے اعتکاف کی قضاء کا سبب وہی ہوتی جو اداء کا سبب ہے یعنی "ولیوفوا نذورھم" جیسا کہ [illegible]
کہتے ہیں تو دوسرے رمضان یعنی ۱۴۱۱ھ کے رمضان میں قضاء کرنا درست ہونا چاہئے تھا جیسا کہ پہلے رمضان
یعنی ۱۴۱۰ھ کے رمضان میں اداء کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے
کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیونکہ دونوں میں روزہ مشروع اور واجب ہے یا قضاء
بالکل ساقط ہو جاتی اس لئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۱۰ھ کے
رمضان کے روزے ہیں۔ لیکن یہ رمضان گذر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب
کرنا بلا موجب واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور
یہ بھی مسلم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہٰذا جب رمضان اول معدوم ہو گیا اور دیگر
رمضان کے روزے بلا موجب کے واجب نہیں کئے جا سکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں
ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضاء ساقط ہو جائے گی۔ یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے
بہر حال ثابت ہو گیا کہ احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضاء نہ تو ساقط ہوتی اور نہ دوسرے رمضان
میں درست ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضاء کا سبب تفویت وقت کرنا ہے اور یہ تفویت وجوب
قضاء کا سبب مطلق عن الوقت ہے یعنی اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تفویت مطلق عن الوقت
ہے تو قضاء بجانب کامل یعنی صوم مقصود (نفل روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضاء نفلی
روزوں کے ساتھ واجب ہو گی پس ثابت ہوا کہ اعتکاف منذور کی قضاء اس سبب سے واجب نہیں
ہوئی جس سے اداء واجب ہوئی ہے بلکہ اداء کا سبب آیت "ولیوفوا نذورھم" ہے۔ اور قضاء کا سبب
تفویت ہے۔

مراد وہ ہے جس میں قضاء سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شیٔ ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شیٔ ہے جو کامل کے خلاف ہو۔

(تشریح): مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ادا اور قضاء کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء۔ فاضل جون جعفری نے کہا کہ ماتنؒ کی بیان کردہ تقسیم میں مسامحت و چوک ہے۔ کیونکہ ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکورہ اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اسلئے کہ وہ ادا جو مشابہ بالقضاء ہے اس میں اگر فرض کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی۔ حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا۔ حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے۔ صاحب نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ اولاً ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) ادا مشابہ بالقضاء پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔ اس صورت میں ادا کی پہلی دونوں قسموں ادائے محض اور ادا مشابہ بالقضاء کے درمیان بھی تقابل موجود ہے۔ کیونکہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ ادا میں کسی بھی اعتبار سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزام ادا کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ ادا کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو ادا دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور ادا مشابہ بالقضاء سے مراد یہ ہے کہ ادا میں التزام کے لحاظ سے قضاء کیساتھ مشابہت موجود ہو۔ یعنی ادا مشابہ بالقضاء میں ادا کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے۔ اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اسلئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شیٔ ہے جو اسی طور پر ادا کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شیٔ ہے جس کو مشروع کے خلاف ادا کیا جائے۔

كالصلوة بجماعة مثال للأداء الكامل فإنه أداء على حسب ما شرع فإن الصلوة
ما شرعت إلا بجماعة لأن جبرئيل عليه السلام علّم الرسول عليه السلام بجماعة
في يومين والصلوة منفردا مثال للأداء القاصر فإنه أداء على خلاف ما شرع عليه
ولهذا يسقط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الإمام حتى لا
يتغير فرضه بنية الإقامة مثال للأداء الشبيه بالقضاء فإن اللاحق هو الذي أدرك

الذی ادرک اول الصلوٰۃ مع الامام ثم نام او سبقه الحدث فتوضأ واتم بقیة الصلوٰۃ بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام اداء من حیث بقاء الوقت وشبیه بالقضاء من حیث انه لم یؤد کما التزم۔

(ترجمہ):- جیسے نماز باجماعت ادائے کامل کی مثال ہے کیونکہ یہ مشروع طریقہ پر ادا ہے۔ اور نماز جماعت ہی کیساتھ مشروع کی گئی ہے۔ اسلئے کہ جبرئیل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو دن میں نماز باجماعت کی تعلیم دی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا۔ یہ ادائے قاصر کی مثال ہے کیونکہ یہ ادا مشروع طریقہ کے خلاف ہے اسی وجہ سے جہری نمازوں میں منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل یعنی لاحق کا فرض امامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یہ ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے کیونکہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے اول تحریمہ سے امام کیساتھ ادا کرنے کا التزام کیا ہو پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا ہو پھر وضو کر کے امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز پوری کی ہو۔ اسلئے کہ یہ اتمام بقاء وقت کے لحاظ سے ادا ہے۔ اور اس لحاظ سے مشابہ بالقضاء ہے کہ اس نے جس طریقہ التزام کیا تھا اس طریقہ ادا نہیں کر سکا۔

(تشریح):- یہاں سے ادا کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پنجوں نمازوں کو جماعت کیساتھ ادا کرنا ادائے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پر ادا کرنا ہے۔ اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے بیت اللہ شریف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی۔ اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ "امامت" نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔ پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا ادائے قاصر کی مثال ہے۔ کیونکہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ اور منفرد سے جہری نماز میں وجوب جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز ادا کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کر دے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ پس جب جہر صفت کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہوگا۔ اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوب جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز ادا کرنا ادائے قاصر ہوگا۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے یعنی کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اول تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ

ثم هذه الأنواع الثلاثة كما تجري في حقوق الله تعالى تجري في حقوق العباد أيضا فقال ومنها رد عين المغصوب أي من أنواع الأداء رد عين الشيء الذي غصبه على الوصف الذي غصبه إلى المالك بدون أن يكون المغصوب مشغولا بجناية أو بالدين وبدون أن يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الأداء الكامل لأنه أداه على الوصف الذي غصبه من غير تغيير ومثله تسليم عين المبيع إلى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه على الوصف الذي وقع عليه العقد ۔

(ترجمہ) :- پھر ادا کی تینوں قسمیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا اور ادا کے اقسام سے عین مغصوب کو واپس کر دینا ہے یعنی حقوق العباد میں ادا کے انواع میں سے عین مغصوب کو مالک کی طرف اسی وصف کیساتھ واپس کر دینا ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا۔ بغیر اس بات کے کہ مغصوب جنایت یا دین کے ساتھ مشغول ہو اور بغیر اس کے کہ وہ کسی حسی نقصان کیساتھ ناقص ہو۔ پس یہ ادائے کامل کی نظیر ہے کیونکہ یہ بغیر نقصان کے اسی وصف کے ساتھ ادا کرنا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا۔ اور اسی کے مانند عین مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو اسی وصف کے ساتھ حوالہ کرنا جس پر مذکورہ عقد واقع ہوا ہے۔

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ادا کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ چنانچہ ماتن مصنف نے کہا کہ اگر غاصب نے شئ مغصوب کو مالک کی طرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئ مغصوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنایت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ مستحق ہو گیا ہو یعنی عمداً کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو اور نہ غاصب کے قبضہ میں کسی انسان کا مال تلف کیا ہو کر ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے۔ اور نہ اس میں کوئی حسی نقصان پیدا ہوا ہو یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔ بہرحال غلام مغصوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنایت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور نہ اس میں کوئی حسی نقص پیدا ہوا ہو تو مالک کی طرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔ اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ مبیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقد بیع واقع ہوا تھا۔ اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ "بدل صرف" آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا

تھا اور عقد سلم میں مسلم الیہ نے بعینہ وہ مسلم فیہ رب السلم کے حوالہ کی جس پر عقد سلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی اداء کامل کی نظیر ہے۔

(فوائد) :- بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع سلم۔ بیع مطلق بیع العین بالدین یعنی شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا مبیع ہونا اور دین (سونے چاندی) کا ثمن ہونا متعین ہے۔ بیع مقایضہ بیع العین بالعین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔ اور بیع صرف بیع الدین بالدین کا نام ہے یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔ ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک ثمن بھی ہے اور مبیع بھی ہے۔ اور بیع سلم بیع آجل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو معجل کے عوض فروخت کرنا۔ جو شخص ثمن معجل ادا کرے گا اس کو رب السلم اور ثمن معجل کو رأس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم الیہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع سلم میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ نَظِيرُ الْأَدَاءِ الْقَاصِرِ فِي رَدِّ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ أَوْ بِالدَّيْنِ بِأَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ وَالْجِنَايَةُ فِي يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ الْمَبِيعِ حَالَ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجِنَايَةِ أَوْ بِالدَّيْنِ أَوْ بِالْمَرَضِ فَهٰذَا كُلُّهُ إِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَالْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِي بِآفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهِ أَدَاءً وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ إِلَى وَلِيِّ الْجِنَايَةِ أَوْ بِيعَ فِي الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيمَةِ وَالْمُشْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ.

ترجمہ و تشریح :- اور شئی مغصوب کو جنایت کیساتھ مشغول ہونے کی حالت میں واپس کرنا ادائے قاصر کی نظیر ہے یعنی شئی مغصوب کو اس حال میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا دین کیساتھ مشغول ہو بایں طور کہ اس نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو دین اور جنایت سے بالکل بری ہے پھر اس کو غاصب کے قبضہ میں دین یا جنایت لاحق ہو گئی اور اسی کے مثل مبیع کو اس حال میں سپرد کرنا کہ وہ جنایت یا دین یا مرض کے ساتھ مبتلا ہو۔ پس ان تمام صورتوں میں اگر مغصوب اور مبیع کسی آسمانی آفت سے مالک اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو گیا کیونکہ یہ سپرد کرنا ادا ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا شئی مغصوب کو جنایت کے ولی کو دیدیا۔ یا دین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے قیمت واپس لے گا اور مشتری بائع سے ثمن واپس لے گا۔

(تشریح):- معتوق العبارۃ میں ادائے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو جنایت دَین اور ہر قسم نقصان سے فارغ اور بالکل صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اسمیں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمداً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اسپر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا، اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی جسمی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہوگی، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اسی وصف کے ساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر غلام مبیع بیع کے وقت جنایت، دَین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک و صاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ادائے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر غلام مغصوب مالک کے قبضہ میں اور مبیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو جائے گا، کیونکہ ان کی طرف سے سپرد کرنا ادا ہے اگرچہ ادائے قاصر ہے اور ادا کرنے سے ادا کرنے والے کا ذمہ بری ہو جاتا ہے لہٰذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا، اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاء مقتول کو دیدیا یا اُسپر واجب شدہ دَین اور ضمان کو ادا کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کرے گا۔ کیونکہ مالک کا قبضہ غلام مغصوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام مبیع سے ایسے سبب کی وجہ سے زائل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کرنے کی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں بھی مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوگا۔

(فوائد ثلاثہ):- بازار کے ریٹ اور عُرف کو قیمت کہا جاتا ہے اور عاقدین کے درمیان مقرر شدہ عوض کو ثمن کہتے ہیں۔ ثمن قیمت کے برابر بھی ہو سکتا ہے اور کم و بیش بھی۔

وَنَظِيْرُهُمَا رَدُّ عَبْدٍ غَصَبَهُ وَتَسْلِيْمُهُ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرُ الْأَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ أَوْ أَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِيْ نِكَاحِ امْرَأَةٍ ثُمَّ سَلَّمَهُ إِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ أَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ سَلَّمَ عَيْنَ الْمُسَمَّى وَلِهٰذَا تُجْبَرُ عَلَيْهِ الْمَرْأَةُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا إِذْ كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِأَبِيْهِ كَأَنَّ شَخْصًا آخَرَ

(ترجمہ) :- حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ مذکورہ سپرد کرنے کے ادا ہونے پر تفریع ہے یعنی سپرد کرنے کے بعد عورت کو اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کو مہر قرار دیا گیا ہے اور یہ اس کے ادا ہونے کی علامت ہے اور یہ اسکے خلاف ہے جب کسی شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا پھر بائع نے اس کو حقدار سے خرید لیا تو بائع کو اس غلام کو مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اسلئے کہ استحقاق کی وجہ سے ظاہر ہو گیا کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی۔ پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو جائے گی برخلاف نکاح کے کیونکہ وہ نہ تو مہر کے مستحق ہونے کی وجہ سے فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے کی وجہ سے فسخ ہوتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عین ادا ہے یعنی منکوحہ عورت کو تسلیم کے بعد مذکورہ غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کو نکاح میں مہر بنایا گیا ہے۔ اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عین ادا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحب حق کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ ہاں اگر ایک شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کرکے اس کو لے لیا پھر بائع نے اس حقدار سے یہ غلام خرید لیا تو بائع اپنے مشتری کی طرف اس غلام کو سپرد کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ کیونکہ حقدار کے اپنا استحقاق ثابت کرنے سے واضح ہو گیا کہ بیع مالک (حقدار) کی اجازت پر موقوف تھی اور بائع کا اس حقدار سے خریدنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے سابقہ بیع کی اجازت نہیں دی ہے۔ پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو گئی اور جب سابقہ بیع باطل ہو گئی تو بائع کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے برخلاف نکاح کے کیونکہ نہ تو مہر کا مستحق ثابت کرنے سے نکاح فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے نکاح فسخ ہوتا ہے۔ پس جب مہر کے مستحق یا معدوم ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تو بیع کی مذکورہ صورت کو نکاح پر قیاس کرنا بھی درست ہوگا۔

وَيَنْفُذُ إِعْتَاقُهُ فِيهِ دُونَ إِعْتَاقِهَا ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ بِقَوْلِهِ يَنْفُذُ إِعْتَاقُ الزَّوْجِ إِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُهُ إِلَّا إِذَا سُلِّمَ إِلَيْهَا فَقَبْلَ التَّسْلِيمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ كَمَا أَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُودَةً فِي كِلَا الْحَالَيْنِ وَوَصْفُ الْمَمْلُوكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيهِمَا جُعِلَ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ رِعَايَةً بِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْأَصْلِ.

واضح رہے۔ اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا۔ یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریع ہے یعنی شوہر کا اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ بیوی اس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اس کو اس کے حوالہ کر دیا گیا ہو پس غلام تسلیم سے پہلے شوہر کی ملک ہے جیسا کہ بیع سے پہلے دوسرے کی ملک تھا۔ اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور مملوکیت کا وصف متغیر ہے جیسے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو اداء مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا۔ اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

تشریح: اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد و شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا اداء قضاء کے مشابہ ہے کیونکہ مہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا۔ اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اس کی مالک نہیں ہوئی اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہے "لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا۔ پس غلام عورت کے حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اس لئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہر حال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی ملک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا۔ اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے تو گویا شوہر نے جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل سپرد کیا ہے اور مثل واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے پس شوہر کا اس غلام کو عورت کے سپرد کرنا اداء کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقۃً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا اداء مشابہ بالقضاء ہے۔ رہا یہ بات کہ اس کا نام اداء مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقد نکاح کے وقت بھی موجود ہے اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں مملوکیت کا وصف متغیر ہے یعنی عقد نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے۔ پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا اداء ہے اور وصف مملوکیت کے اعتبار سے قضاء ہے۔ اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کو وصف پر ترجیح ہے اور وصف تابع ہے اس لئے اس سپرد کرنے کا نام اداء مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَفِي هٰذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَأَنَّهُ قِيلَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ إِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ أَوْ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَيَعْنِي بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ مَعْنَى الْأَدَاءِ أَصْلًا لَا حَقِيقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ أَنْ يَكُونَ بِخِلَافِهِ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُولِ أَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهُ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُولِ أَنْ لَا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ إِلَّا شَرْعًا وَيَكُونُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ دَرْكِهِ بِمُقْتَضَاهُ لَا أَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهُ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ بِالْاتِّفَاقِ وَإِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ۔

ترجمہ و تشریح: اور مصنف جب اقسام اداء کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضاء کی تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا اور قضاء کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو اداء کے معنی میں ہو۔ اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے گویا کہ کہا گیا اور قضاء کی چند قسمیں ہیں۔ قضاء محض اور وہ یا مثل معقول ہو یا مثل غیر معقول اور ایسی قضاء جو اداء کے معنی میں ہو۔ اور قضائے محض سے مراد وہ قضاء ہے جس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ اور اس قضاء سے مراد جو اداء کے معنی میں ہے وہ قضاء ہے جو قضاء محض کے برعکس ہو۔ اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی مماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شریعت کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضاء میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے اور اختلاف صرف قضاء بمثل معقول میں ہے۔

تشریح: فاضل مصنف اقسام اداء کے بیان سے فارغ ہو کر قضاء کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ قضاء کی تین قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء فی معنی الاداء۔ شارح نور الانوار نے کہا کہ اداء کی تقسیم کی طرح اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضاء کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اس لئے کہ وہ قضاء جو اداء کے معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہوگا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن نہ ہوگا، اگر اول ہے تو قضاء کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل غیر معقول میں داخل ہے۔ پس جب وہ قضاء جو اداء کے معنی میں ہے قضاء کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو ان دونوں کے درمیان تقابل نہ ہوگا۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ قضاء کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض

(۲) قضاء بمعنی الاداء۔ اور پھر قضاء کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول۔ اس صورت میں چار قسمیں ہوں گی، اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل متعلق ہوگا۔ قضاء کامل سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ اور قضاء بمعنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں۔ قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جا سکتا ہو۔ اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت کے عقل کے ذریعہ اسکی مماثلت کا ادراک نہ کیا جا سکتا ہو۔ اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیونکہ عقل بھی حجت شرعیہ ہے اور شریعت کی حجتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے۔ علامہ جیون شارح نور الانوار نے کہا کہ قضاء بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سبب اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تو وہ قضاء بمثل معقول کے سبب میں ہے۔ تفصیل اس کی پہلے گذر چکی ہے۔

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُولٍ أَيْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ أَمْرٌ مَعْقُولٌ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ بِإِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوجَدْ أَحَدُهُمَا يَبْقَى فِي ذِمَّتِهِ۔

(ترجمہ): جیسے روزہ کی قضاء روزہ سے یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضاء روزہ سے اسلئے کہ یہ امر معقول ہے کیونکہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا مگر اداء کے ذریعہ ساقط ہوگا یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگا۔ اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ باقی رہے گا۔

(تشریح): قضاء بمثل معقول کی مثال روزہ کی قضاء روزہ ہے، اور روزہ کی قضاء روزہ کو قرار دینا ایک امر معقول ہے کیونکہ جو شئی ذمہ میں واجب ہوتی ہے وہ یا تو اداء کے ذریعہ ساقط ہوتی یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ واجب رہے گی۔ پس چونکہ اداء کے روزے اور قضاء کے روزے کے درمیان صورۃً بھی مماثلت موجود ہے۔ اور معنیً بھی مماثلت موجود ہے اسلئے عقل اس مماثلت کا ادراک کر سکتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے۔ لہٰذا روزہ کی قضاء روزہ کے ساتھ قرار دینا مثل معقول ہے۔

جو روزانہ ایک مسکین کو دو وقت کھانا کھلانا یا اس کو آٹا یا ستو یا خشک انگور یا کشمش دے یا ایک صاع چھوہارے یا جو دے۔ اور اس کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے " وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین " وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ "لا" مقدر ہے۔ تقدیری عبارت اس طرح ہے "لا یطیقونہ" جیسے باری تعالیٰ کے قول " یبین اللہ لکم ان تضلوا " میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "ان لا تضلوا" اور باری تعالیٰ کے قول " رواسی فی الارض ان تمید بکم " میں کلمہ "لا" مقدر ہے اور تقدیری عبارت یوں ہے "ان لا تمید بکم" اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیا کریں۔
دوسرا احتمال یہ ہے کہ "یطیقونہ" باب افعال میں ہمزۂ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کر لی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمہ "لا" مقدر ہو اور نہ ہمزۂ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی، اور یوں کہا جائے گا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" سے اختیار کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے۔ اسی لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا۔ جس کی تفصیل جو از تفسیر احمدی یہ ہے: ابتدائے اسلام میں ایک دن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر ہر مہینہ میں ایام بیض کے تین روزوں (۱۳، ۱۴، ۱۵) سے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہو گئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھ کر ہر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اسی پر دلالت کرتا ہے جس پر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے "و ان تصوموا خیر لکم" پھر "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" آیت سے یہ اختیار بھی منسوخ ہو گیا۔ اور شب کا روزہ فرض ہو گیا۔ چنانچہ غروب آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول "علم اللہ انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالآن باشروہن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" سے رات کا روزہ منسوخ ہو گیا۔ اور طلوع فجر صادق سے لیکر غروب تک کیلئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

فَإِنْ كَانَتْ مِنْهُ جَازَ عِنْدَنَا الصَّوْمُ وَفِيهَا وَلَا قُلْنَا فِي بَابِ الصَّلَاةِ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِيهِ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَتَعَلَّقُ بِالْمَشِيئَةِ فَلَمَّا قَطَعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي نَفْسِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ إِيصَاءٍ عَلَّقُوا الْقَبُولَ بِمَشِيئَةِ إِنْ شَاءَ اللهُ فَكَذَا هٰذَا۔

وضاحت جملہ ہٰذا:- اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ اسکی تقریر یہ ہے کہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ تم اسکو منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اس پر فرض نماز ہو۔ حالانکہ تم نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مرگیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔ پس مصنف نے جواب دیا کہ نماز کی قضاء میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اور یہ اسلئے کہ روزے کی نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔ اور اسکا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کیساتھ معلول ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی عجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے بلکہ رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے لہٰذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اسکیلئے صدقہ کا ثواب تو ہوگا ہی۔ اسی وجہ سے امام محمد نے زیادات میں کہا کہ ان شاء اللہ فدیہ اس مرنے والے کیطرف سے کافی ہوگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث نفس صوم میں بغیر وصیت کے تبرعاً فدیہ دیدے تو ہم ان شاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی یہی امید ہے۔

وضاحت جملہ ہٰذا:- ماتن کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے عوض فدیہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" سے ثابت ہے جیسا کہ بالتفصیل سابق میں گذر چکا ہے اور جو چیز خلاف قیاس کسی نص سے ثابت ہو تو اس پر دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا روزے کے فدیہ پر قیاس کرکے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست نہ ہوگا حالانکہ تم حنفیوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مرجائے اور اس کے ذمہ فرض نمازیں ہوں اور وہ شخص فدیہ دینے کی وصیت کرجائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلہ ایک فدیہ ادا کرے یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔ حاصل یہ کہ صحیح قول کی بناء پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے۔ اور بعض کے نزدیک ایکدن رات کی پانچوں نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہرحال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کرکے نماز کا بھی فدیہ واجب کیا ہے

جو فدیہ شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے۔ حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضاء نماز کا فدیہ احتیاط کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے۔ اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً عجز ہے لہٰذا جب روزہ ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بناء پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز روزے کی نظیر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلا واسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب کرنے کیواسطے سے حسن ہے اور روزہ کی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے، پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اسلئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ ادا کرنے کا حکم بدرجۂ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہ خداوندی میں کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، اسی لئے امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرحوم کو کفایت کریگا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں، پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضاء روزوں کا فدیہ دیدیا تو ہم کو امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہوگا۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی نماز فدیہ کے قبول ہونے کی محض امید ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية أي كوجوب التصدق بعين الشاة أو بقيمتها إن
لم يذبحها الفقير أو اشتراها وما تلكها أو بعين الشاة إن بقيت حية عند فوات أيام
التضحية أيضا للاحتياط كالفدية للصلوة فهو تشبيه بالمسألة المتقدمة وجواب
عن سؤال مقدر تقريره أن ما لا يعقل معناه لا يكون له قضاء وخلف عملا

الثَّوَابِ وَالتَّضْحِيَةُ أَيْ إِرَاقَةُ الدَّمِ فِي أَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُولٍ لِأَنَّهُ إِتْلَافُ الْحَيَوَانِ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَكُونَ قَضَاؤُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا فَأَجَابَ بِأَنَّ وُجُوبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيمَةِ أَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْأَيَّامِ لِلْاحْتِيَاطِ لَا بِالْقَضَاءِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ التَّضْحِيَةَ فِي أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ أَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ خَلَفًا بِأَنْ يَكُونَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيمَتِهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا انْتَقَلَ إِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللّٰهِ تَعَالٰى فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَضِيَافَتُهُ إِنَّمَا تَكُونُ بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللّٰهِ اللَّحْمُ الْمُذَكَّى الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُونَ أَوَّلُ تَنَاوُلِ النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَمَا دَامَتِ الْأَيَّامُ مَوْجُودَةً قُلْنَا إِنَّ التَّضْحِيَةَ أَصْلٌ فِي أَيَّامِهَا وَعَمِلْنَا بِالنُّصُوصِ وَإِذَا فَاتَتِ الْأَيَّامُ صِرْنَا إِلَى الْأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيمَةِ هُوَ الْأَصْلُ فَعَمِلْنَا بِهِ ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي لَمْ نَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَائِهَا عَلٰى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ۔

ترجمہ:- جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خرید لیا ہو اور ہلاک کر دیا ہو یا نفس بکری کو صدقہ کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کی وجہ سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مشابہ ہے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو اس کے لئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیونکہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضاء کرنا جائز نہ ہو۔ مصنفؒ نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام گزر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضاءً نہیں ہے اور یہ احتیاط اس لئے ہے کیونکہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذات خود اصل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام) ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو اور قربانی کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو اس لئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں۔ اور مہمانی عمدہ قسم کے کھانے سے ہوتی ہے۔ اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا گیا ہو تاکہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافت کریمہ کا طعام ہو۔ پس جب تک ایام قربانی موجود رہیں تو ہم کہیں گے کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم منصوص پر عمل کریں گے۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہٰذا ہم اسی اصل کا حکم

کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئیگا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہوں گے، اور نہ اس کی قضاء کے قائل ہوں گے اُس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

(تشریح):۔ صاحب منار نے کہا کہ جس طرح قضاء نماز کیلئے فدیہ کا واجب ہونا احتیاط پر مبنی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو کسی معین جانور کی قربانی کرنے کی نذر کی یا قربانی کرنیکی نیت سے کوئی جانور خریدا مگر قربانی کے ایام گذر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کرسکا تو وہ جانور جس کی نذر کی تھی یا قربانی کی نیت سے خریدا تھا اگر زندہ موجود ہو تو بعینہ اُس جانور کو احتیاطاً صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی ایام نحر گذر جانے کے بعد بعینہ جانور کے صدقہ کا واجب ہونا یا اس کی قیمت کے صدقہ کا واجب ہونا سابق مسئلہ یعنی قضاء نماز کے وجوب فدیہ کے مشابہ ہے گویا مصنف کے قول "کالتصدق بالقیمۃ" میں کاف تشبیہ پر داخل ہے لیکن محشی کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہ کاف تمثیل قربانی کیلئے ہو اور تشبیہ کیلئے نہ ہو یعنی دونوں مسئلوں کی بنا احتیاط پر ہے نہ کہ قیاس پر۔ بہرحال ماتنؒ کی یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو فوت ہو جانے کے بعد اس کیلئے کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ میں تضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول اور خلاف عقل چیز ہے کیوں کہ جاندار کو تلف کرنا ہے اور جاندار کو تلف کرنا اس کو عذاب دینا ہے اور جاندار کو عذاب دینے میں قربت اور ثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول چیز ہے۔ اس کے غیر معقول ہونے کو ایک اردو شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے ؎

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں ۔ وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

بہرحال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گذر جانے کے بعد اس کی قضاء یعنی جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔ فاضل مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گذر جانے کے بعد بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قضاءً اور وجوب احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو، اور یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو۔ اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اور یہ تو آپ حضرات کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیوں کہ صدقہ کا مال صدقہ کرنیوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل کچیل ہے اسی کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے "خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم" اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پاک اور نبی کے نسبی قرابتداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام

مَعْقُوْلٍ اَمَّا الْاَوَّلُ فَظَاهِرٌ اِذْ هُوَ مِثْلٌ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَاَمَّا الثَّانِيْ فَهُوَ قِيْمَةٌ مِثْلٌ مَعْقُوْلٌ اِنْ لَمْ يَكُنْ صُوْرَةً وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِيْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ اَيِ الْمِثْلُ الصُّوْرِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَلَوْ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِيُّ لَا يَنْتَقِلُ اِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِيْ حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَيْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ وَقَضَاءَهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضْ بِهٖ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ اَكْمَلُ وَلَا يَعْتَبِرُوْنَ بِاَنَّ الْقَضَاءَ عَلٰى حِكَايَةِ الْاَدَاءِ ۔

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف قضاء کے اُن اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اب اُن اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا منجملہ اقسام قضاء میں سے شئ مغصوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کے ساتھ ہے یعنی قضاء کے اقسام میں سے شئ مغصوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے مثلی چیز غصب کرکے اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئ مغصوب کی قیمت کے ساتھ ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اس کا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو۔ پس یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے۔ بہرحال مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہرحال اول تو اس وجہ سے اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہرحال ثانی تو یہ بھی معنی مثل ہے اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن اول کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنف نے "وهو السابق" فرمایا یعنی مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہے لہٰذا جب تک مثل صوری پایا جائے گا مثل معنوی کی طرف انتقال نہ ہوگا پس اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضاء نماز با جماعت کامل ہے اور نماز کی قضاء تنہا قاصر ہے۔ پس مصنف نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضاء تنہا کامل ہے اور باجماعت نماز کی قضاء اکمل ہے۔ اور یہ حضرات قضاء کی حالت کو اداء کی حالت پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضاء کے اقسام (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضاء بمثل غیر معقول (۳) قضاء مشابہ بالاداء۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقوق اللہ سے متعلق بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام قضاء کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قضاء کے اقسام میں سے ایک قسم

بعض تو قضاء بمثلِ معقول کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کرکے اس کو
ہلاک کر دیا ہو، اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اس کے مثل کے ساتھ تاوان واجب ہوگا
اور اگر شئ مغصوب ذوات القیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو
تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہر حال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کا واجب
ہونا حقوق العباد میں قضاء بمثلِ معقول کی مثال ہے کیونکہ مثل اور قیمت دونوں شئ مغصوب کی مثل معقول
ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئ مغصوب کا مثلِ معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ ذوات الامثال میں
شئ مغصوب کا تاوان صورۃً بھی شئ مغصوب کا مماثل ہے اور معنیً بھی مماثل ہے۔ صورۃً تو اسلئے مماثل
ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئ مغصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ ادا کیا گیا
ہو۔ اور معنیً مماثل اسلئے ہے کہ شئ مغصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب
ہیں مثلاً مغصوب ایک کوئنٹل گندم ہو اور اس کا تاوان بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب
قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثلِ معنوی ہے، بہر حال تاوان
میں دی گئی چیز جب شئ مغصوب کی صورۃً بھی مثل ہے اور معنیً بھی مثل ہے تو اس کا مثلِ معقول ہونا
ظاہر ہے، اور رہا ثانی یعنی تاوان میں شئ مغصوب کی قیمت ادا کرنا اگرچہ صورۃً مثل نہیں ہے لیکن معنیً
مثل ہے۔ صورۃً مثل تو اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئ مغصوب کی
ہم جنس نہیں ہے، اور معنیً مثل اسلئے ہے کہ شئ مغصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔
ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مثل صوری اور مثل معنوی اگرچہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صوری مماثلت
میں کامل اور مثل معنوی مماثلت میں ناقص ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے "وھو السابق" فرمایا ہے جس
کا مطلب یہ ہے کہ مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صوری کیساتھ تاوان ادا
کرنے پر قادر ہوگا مثل معنوی کیساتھ تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ تاوان سے مغصوب منہ
یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئ مغصوب کی صورت اور معنیٰ دونوں سے
متعلق ہوتا ہے پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثلی چیز غصب کی،
اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی
ہو حتی کہ مثل صوری پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان ادا کیا تو مالک اس
کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول
کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر یعنی مثل صوری مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔
ملا جیونؒ سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف
جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ ابھی گذرا اسی طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ

صورت " ادا " ہے کیونکہ جو چیز بطور مہر جب معین تھی بعینہٖ اسی کو سپرد کر دیا گیا ہے اور عین واجب کو سپرد کرنے کا نام " ادا " ہے لہٰذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا ادا ہوگا، اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت سپرد کر دی ہے تو یہ صورت قضاء ہے کیونکہ " قیمت " عیناً واجب نہیں ہے بلکہ مثل واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضاء ہے لہٰذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضاء ہوگا لیکن یہ قضاء ادا کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر غلام ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنیٰ درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا. ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔ خلاصہ یہ کہ اعلیٰ، ادنیٰ، اور اوسط سب کا مرجع اور مدار قیمت ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مرجع ہے اسلئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا ادا کے معنی میں ہوگا۔

صاحب منار نے اس قول پر کہ " قیمت ادا کے معنی میں ہے " تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کو قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیسا کہ اگر شوہر نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کر دے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا ادا کے معنی میں ہے کیونکہ ادا کی صورت میں مودیٰ لہ جس کیلئے ادا کیا گیا ہے، کو مجبور کیا جاتا ہے قضاء کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِيعًا لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلَى قَوْلِهِ هُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلَى هٰذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَهُمَا أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَصُورَتُهُ قَطَعَ رَجُلٌ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ أَنْ يَبْرَأَ يَنْبَغِي لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهُ أَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهُ لِيَكُونَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ إِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لَهُ

خطاءً ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو پس اگر ان میں سے ایک عمداً ہو اور دوسرا خطاءً ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا، اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبینؒ کے نزدیک تداخل ہو جائے گا، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں پس اگر وہ دونوں شخصوں سے صادر ہوئے ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

(التشـــریح): مصنفؒ نے سابق میں فرمایا "وہو السابق" یعنی مثل صوری و مثل کامل، مثل معنوی و مثل ناقص پر مقدم ہے۔ اس قول پر امام ابوحنیفہؒ کے دو جزئیے تفریعی طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا عمداً ہاتھ کاٹ دیا اور پھر زخم اچھا ہونے سے پہلے اس مقطوع الید کو اسی شخص نے قتل کر دیا تو اولیائے مقتول کو چاہئے کہ وہ قاتل کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کریں جیسا کہ قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کریں تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو۔ اور قاتل کی طرف سے چونکہ فعل متعدد ہیں یعنی قطع اور قتل اسلئے مثل صوری و مثل کامل کا لحاظ کرتے ہوئے اولیائے مقتول کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے۔ لیکن اگر اولیائے مقتول نے قتل پر اکتفاء کیا یعنی قاتل کا ہاتھ نہ کاٹا بلکہ صرف قتل کر دیا تو یہ بھی جائز ہے ناور اسکے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اولیائے مقتول نے قاتل کے فعل کے بعض موجب یعنی قطع ید کو معاف کر دیا ہے۔ اور اولیائے مقتول اگر تمام موجب یعنی قطع اور قتل دونوں کو معاف کر دیتے تو یہ جائز ہوتا لہٰذا جب بعض موجب یعنی قطع کو معاف کیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر "قطع" قتل تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجب یعنی نفس کے قصاص میں داخل ہو جائیگا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں جنایت واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دو تین بار لاٹھی مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ لاٹھی مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے "لا قود الا بالسیف" بہرحال جب قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں گے (۲) یا دونوں خطاءً ہوں گے (۳) یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطاءً ہوگا (۴) یا قطع خطاءً ہوگا اور قتل عمداً ہوگا، یہ چار صورتیں ہوئیں اور ان میں سے ہر ایک کی

دو دو صورتیں ہیں کیونکہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو تندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل آٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۲) دونوں عمداً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۳) دونوں خطاءً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۴) دونوں خطاءً ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۵) قطع عمداً ہو اور قتل خطاءً ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۶) قطع عمداً ہو اور قتل خطاءً ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطاءً ہو اور قتل عمداً ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۸) قطع خطاءً ہو اور قتل عمداً ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان آٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر تندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنایتیں ثابت ہوں گی اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمداً ہوں یا خطاءً ہوں یا ان میں سے ایک عمداً ہو اور دوسری خطاءً ہو کیونکہ قطع کا موجب تندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے لہذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا موجب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمداً ہوں تو مقتول کے اولیاء کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کر دیں۔ اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطع ید کی وجہ سے اور اگر قطع عمداً اور قتل خطاءً ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا اور قتل نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطاءً ہو اور قتل عمداً ہو تو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتل نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر تندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسری جنایت خطاءً ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ عمد اور خطاء کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنایتیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہذا یہاں بھی تداخل نہ ہوگا بلکہ خطاء میں دیت واجب ہوگی اور عمد میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطاءً ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔

قال فی نور الانوار حضرت العلامہ ملا جیونؒ نے کہا کہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں۔ اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں

بحث جز کی طرح ہے اس سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی ۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ عَلٰى قَوْلِهِ وَهُوَ ثَابِتٌ يَعْنِيْ إِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْعَدَمَ مِنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيْمَتُهُ فَقَالَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللهُ لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِلَّا بِقِيْمَتِهِ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ لِأَنَّهُ مَا لَمْ تَقُمِ الْخُصُوْمَةُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الْحَقِيْقِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الْآنَ قَبْلَ الضَّمَانِ بِقِيْمَتِهِ يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ أَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُ اللهُ تُعْتَبَرُ قِيْمَتُهُ يَوْمَ الْغَصْبِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ فَتَجِبُ قِيْمَتُهُ يَوْمَ الْغَصْبِ بِالْاِتِّفَاقِ قُلْنَا الْأَصْلُ هُنَاكَ كَانَ رَدُّ الْأَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيْمَتُهُ ذٰلِكَ الْيَوْمَ وَهٰهُنَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ فَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَتُهُ ذٰلِكَ الْيَوْمَ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَتُهُ يَوْمَ الْاِنْقِطَاعِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُوْمَةِ ۔

(تشریح) :- اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کے ساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی۔ یہ مصنف کے قول "وهو الثابت" پر امام ابو حنیفہؒ کی دوسری تفریع ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لامحالہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کے ساتھ ادا کیا جائے گا۔ اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صوری کی ادائیگی پر قادر ہو جائے اور مثل صوری کا مثل معنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک و مغصوب منہ کیلئے تاوان لینا ضروری ہے لہٰذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقرر کیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی۔ کیونکہ جب مثل منقطع ہو گئی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہو گئی۔ اور ذوات القیم چیزوں میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ اصل ذوات القیم میں اصل ہی کی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی۔ اور یہاں بھی اصل عین شئی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آ گیا تو مثل کا

واپس کرنا واجب ہوگا۔ پھر جب مثل واپس کرنے سے عاجز ہو جائے اور یہ عجز قاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو پھر اسی دن یعنی یوم خصومت کی قیمت واجب ہو جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اس لئے کہ اصل حکم یعنی شئ کو پیش کرنے سے عجز اسی دن یعنی یوم انقطاع میں متحقق ہوا ہے ہم کہتے ہیں۔ ہاں لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصومت کے وقت۔

(تشریح)۔ اس عبارت میں ماتن کے قول "وہو السابق" (مثل صوری، مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو گیا تو غاصب پر یقیناً شئ مغصوب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیا اسی دن کی قیمت واجب ہوگی۔ اور حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اس دن شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا۔ اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئ مغصوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اس دن بازار میں شئ مغصوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہوا اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہو گئی اور مغصوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کیا تو مغصوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جب یوم خصومت آگیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہو گیا اور شئ مغصوب کا مثل آج تک بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع ہوگا۔ اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں بازار کے نرخ سے شئ مغصوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی۔ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئ مغصوب کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گیا تو شئ مغصوب ذوات القیم اشیاء کے ساتھ لاحق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات القیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اس وقت شئ مغصوب

سکے گا جتنی مقدار غاصب نے محبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دو موجود دو معدوم، دو پر فنا ہونا، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان نہیں دیا جا سکتا ہے کیونکہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر متقوم ہیں۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے۔ کیونکہ اصیل و فضول سب کو واجب کرنے میں رضامندی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی۔ اور امام شافعیؒ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہوا اور وجہ وہ ہے جسکو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس وقت تیسرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا ہے۔ پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔ پس مغصوب بنفسہ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے اور نہ ہلاک ہونے سے۔ چنانچہ مصنف نے استہلاک کو اتلاف کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی جس پر غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا، کیونکہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہوں گے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکے پھرتے ہیں۔

(تشریح) :۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفاصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آگیا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شی کا تاوان اس وقت واجب ہوگا جب کہ اس کا کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورۃً ہو یا معنیً ہو اگر کسی بھی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے بعض مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحۃً متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اس گھوڑے کو اپنے گھر میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔ تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔ منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جانا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر منافع کے ساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مغصوب منہ غاصب کے گھوڑے پر اتنی ہی منزل سواری کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سواری کی ہے۔

بالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر محبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو
محبوس رکھا تھا۔ اور یہ چیز باطل ہے کیونکہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو
منافع روک رکھے ہیں اُن کے درمیان اور اُن منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل
کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا
تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول وضوابط سے واقف ہے اور
ایک ایسا آدمی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سوار کی وجہ سے جانور
کو کوئی تعب اور زحمت نہ ہوگی، اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیاناس کردے گا،
اسی طرح دو رفتاروں میں بھی بڑا تفاوت ہے اس طور پر کہ ایک رفتار ایسی ہے جس سے سوار کو تعب نہیں ہوتا اور ایک رفتار ایسی ہے جس
میں تعب محسوس کرتا ہے، اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار میں تفاوت ہو جاتا ہے۔ اور دو قید خانوں میں
بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں گھاس، پانی، ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں
اور ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس ایسا سمجھئے کہ دونوں قید خانے ہیں لیکن دونوں
میں زمین و آسمان کا فرق ہے بہرحال دو سواروں، دو رفتاروں اور دو قید خانوں میں بیّن تفاوت کی
وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغصوب منہ) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں
ہو سکتی۔ اور جب ان کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر ان کا تاوان
منافع کے ساتھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تاوان اُسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل
ہو یا قاصر، معنوی ہو یا صوری۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی ہلاک کردہ منافع کا تاوان نہیں دیا جا سکتا ہے اس لئے
کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے
اور جو چیز دو زمانہ باقی نہ رہتی ہو وہ محرز نہیں ہوتی یعنی اس کو وقت ضرورت کیلئے ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا
اور جو چیز غیر محرز ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان
متقوم ہیں، اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہٰذا منافع اور مال کے درمیان کوئی
مماثلت نہیں ہوئی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے
ہیں غاصب پر مال اور اعیان کے ساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا
ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ وہ مثل کامل ہو یا قاصر، مثل معنوی ہو یا صوری۔

وانما قلنا بانها الحقت فی الاجارة الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ
اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں۔ لیکن شریعت اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ
منافع پر عقد اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کے ساتھ مضمون ہوتے ہیں حتی کہ اگر کسی
نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لیا تو مستاجر جب اس کا

میل کی سواری سے لیگا یعنی منافع وصول کرلیگا تو اس پر دو روپیہ بطور کرایہ واجب ہوجائیں گے پس جس طرح زید رہ نہیں منافع مال کیساتھ مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے متقوم ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے اصل اور بالفضل یعنی دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور بالفضل یعنی نو ہزار بھی واجب ہے اس طرح باہمی رضامندی سے غیر مال کے مقابلہ میں مال واجب ہوجاتا ہے ——————

—— جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیر مال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کرلیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور بالفضل یعنی نفع نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم و ستم) موجود ہے اور بصورت عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلاف قیاس متقوم ہیں۔ اور خلاف قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اجارہ میں منافع کے متقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملا جیون رح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اموال مضمون واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور امام شافعی رح اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتنا کہ عرف میں اس منزل تک سواری کا کرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ فرق بیان کی جاچکی ہے اس کو ملاحظہ کرلیا جائے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بکری اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دودھ زوائد میں سے ہیں۔ اور جانور پر سواری کرنا اور زمین پر زراعت کرنا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ مغصوبہ شئی کے اصول یعنی وہ اصل جس کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہوجائے تو غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کردے تب بھی تاوان لازم ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے

معقول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے نفس کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا اس اجنبی پر دیت واجب ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاص نفس دیت کے حق میں اس صورت میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تاکہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثاء کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ ان کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اس نے ان کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثاء کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی مستحق ہو۔

توضیح و تشریح :۔ سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مماثل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے عارف کو عمداً قتل کر ڈالا جس کا ارتکاب اس نے عمداً کیا ہے تو قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے ورثاء کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے قاتل یعنی شاہد جو مقتول ثانی ہے اس کے ورثاء کیلئے تاوان واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس ولی کے لئے ایک غیر متقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معروف نہیں ہے جس کی بنا پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہٰذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہیئے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اس پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہوگی اس لئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس) مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے ملک متقوم ہے جیسا کہ قتل خطاء میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے پس جس طرح قتل خطاء میں نفس قاتل متقوم ہے اسی طرح قتل عمد میں بھی قاتل کا نفس متقوم ہوگا۔ اور قتل عمد میں قاتل کا نفس مقتول اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے۔ اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہٰذا اجنبی آدمی پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہوگی۔

وانما یتقوم فی حق المال الخ سے اسی کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قتل خطاء جس میں مماثلت ممکن نہیں ہے اس میں نفس انسانی دیت کے حق میں خلاف قیاس اس لئے متقوم ہے تاکہ بالکلیہ کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے پس جب قتل خطاء میں نفس انسان کو خلاف قیاس ایک ضرورت سے متقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص یعنی متقوم نہ ہوگا اور جب قصاص یعنی متقوم نہیں ہے تو اس آدمی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل

کرکے قیمت لگوائی ان کا بدل ہے اور بدل کے مقابلے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہٰذا مقتول اول کے وارث کے ورثہ کیلئے مذکورہ شخص (آدمی) پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا ہاں۔ اس شخص پر مقتول ثانی (دوسرے) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس شخص نے قاتل کو عمداً قتل کیا ہے تو اس شخص پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاءً قتل کیا ہے تو دیت واجب ہوگی۔

وَمِلْكُ النِّكَاحِ لَا يُضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لِمَا مَضَى أَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ يَعْنِي إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمَ الْقَاضِي عَلَيْهِ بِأَدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاهِدَانِ بَعْدَهُ لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَيْئًا لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءٌ كَانَ طَلَّقَهَا أَوْ لَا وَإِنَّمَا أَتْلَفَا عَلَيْهِ شَيْئًا لِلرَّجُلِ لِاسْتِمْتَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِي يُعَبَّرُ عَنْهُ بِمِلْكِ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَهُ مِثْلٌ لَا مُمَاثَلَةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ لِأَنَّ ذٰلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ وَلَا مُمَاثَلَةَ بِالْمَالِ لِأَنَّ تَقَوُّمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرُورَةً لِشَرَفِهِ وَلَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيقِ أَصْلًا فَلِهٰذَا صَحَّتْ إِزَالَتُهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا مَهْرٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وَلِيٍّ وَإِنَّمَا يُتَصَوَّرُ مُتَقَوِّمًا فِي الْخُلْعِ ...... بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا قَيَّدْنَا بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ لِأَنَّهُ إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ ثُمَّ رَجَعَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِأَنَّ قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِأَنَّهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَرْتَدَّ أَوْ تُطَاوِعَ ابْنَ الزَّوْجِ فَحِينَئِذٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ أَصْلًا وَإِنَّمَا أَكَّدَا نِصْفَ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَأَنَّ الشَّاهِدَيْنِ أَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا أَعْطَاهَا۔

(ترجمہ): اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا۔ یہ ماسبق کے اس اصول پر کہ غیر مثلی چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ادائے مہر اور تفریق کا حکم کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ مہر تو شوہر پر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔ پس گواہوں نے شوہر کا کچھ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اسکے نفع اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہی ہے جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملک نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اسلئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کیساتھ مماثلت

ہے کیونکہ ملک نکاح کا متقوم بالمال ہونا اتفاقی نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کی وجہ سے اور تفریق
کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو طلاق کے ذریعہ بغیر بدل کے بغیر گواہوں کے بغیر ولی کے اور
بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے
ہے۔ اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی،
اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہونگے اس لئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں
ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے بغلگیر ہو جائے تو اس
وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔ نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ
سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہٰذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہونگے جو انہوں نے عورت کو دیا ہے۔
(تشریح):۔ سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ
مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر
تیسری تفریع بیان کی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ عامر نے دخول اور
جماع کے بعد اپنی رفیقۂ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق
کرادی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور
یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ
ہونگے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر
تو جب ہی ہو چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔ لہٰذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف
نہیں کی۔ ہاں البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کا اور جماع کا جو حق تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے،
اس کو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملک نکاح باقی نہیں رہا۔ لیکن ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا
کوئی مثل نہیں ہے کیونکہ نہ تو ملک نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کیساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال
کے ساتھ ہے۔ بضع کی مماثلت بضع کیساتھ تو اسلئے نہیں کہ یہ تبادلہ شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں
یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف
اندوز ہونے کیلئے دیدیں۔ اور مال کیساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملک بضع مال کیساتھ متقوم نہیں
ہوتا یعنی ملک بضع کی کوئی قیمت ذاتی نہیں ہے اور بوقت نکاح بصورت مہر مال کا واجب ہونا تو ملک
بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورت مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے
کیونکہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہ
رہے گی۔ اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور
آزاد ہونا بذات خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع بھی متقوم نہیں ہوتا۔

ضرورۃ ان الآمر حکیم والحکیم لا یأمر بالفحشاء وھذا عندنا وعند المعتزلۃ الحاکم بالحسن والقبح ھو العقل لا دخل فیہ للشرع وعند الاشعری الحاکم بھما ھو الشرع لا دخل فیہ للعقل۔

ترجمہ :۔ پھر جب مصنفؒ ادا اور قضاء کے اقسام بیان کرکے فارغ ہوگئے تو انھوں نے امور بہ کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفتِ حسن اسلئے ضروری ہے کہ آمر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے اللہ کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کا حسن ثابت امر سے ہوگی یوں کہ آمر حکیم ہے اور حکیم بُری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفتِ حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفتِ قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ آمر اور ناہی اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہرحال فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صفتِ کمال کے ہیں جیسے علم حسن ہے یعنی ایک صفتِ کمال ہے اور قبح فعل کے معنی صفتِ نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفتِ نقصان ہے (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا اپنی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہیں دنیوی غرض کے خلاف ہونا (۳) حسن فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں، اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی شارع کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنے والا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنے کا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی ذاتی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق

يكون حسنه في ذاته ما وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلاثة أنواع على ما قال وهو إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط عن المأمور به بأن يكون ذاتيا حسنا ومأمورا به على المكلف وواجبا عليه أو يقبل السقوط في حين من الأحيان بعذر من الأعذار أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره أو يكون المأمور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وإنما جعله من أقسام الحسن لعينه اعتبارا للأصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والواجب أن يقول وهو إما أن يكون لعينه بالذات أو بالواسطة والأول إما أن لا يقبل السقوط أو يقبله وقد وقع التسامح منه في هذا التقسيم كثيرا۔

ترجمہ:- پھر مصنف رحمہ نے حسن کی لعینہ اور لغیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا۔ اور حسن یا تو لعینہ ہے یعنی حسن ذات مامور کی وجہ سے ہو یا اس طور پر کہ اس کا حسن اس چیز کی ذات میں ہو جس کے لئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ کے اور حسن لعینہ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ ذاتی طور سے حسن اور مکلف پر مامور بہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو قبول کرے گا یا یہ کہ مامور بہ اس قسم کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے۔ مصنف نے اصل کا لحاظ کرکے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں میں مسامحت ہے۔ مصنف پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔

تشریح:- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی ہیں۔ چنانچہ فصل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو یہ ہے کہ حسن بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے، اور حسن لغیرہ یہ ہے کہ حسن غیر مامور بہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حسن کا منشا غیر ہو۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ حسن لعینہ

کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حسن مامور بہ سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کر لیتا ہو (۳) مامور بہ حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذو جہتین ہے یعنی ایک جہت سے حسن لعینہ ہے اور ایک جہت سے حسن لغیرہ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حسن لعینہ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حسن لغیرہ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حسن لعینہ اصل ہے لہٰذا اصل کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

شارح ملا جیون رح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں تسامح ہے اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل ہوتا ہے لیکن یہاں تیسری قسم پہلی دو قسموں کے مقابل اور مباین نہیں ہے۔ کیونکہ تیسری قسم سقوط کو قبول کرے گی یا سقوط کو قبول نہیں کرے گی، اگر سقوط کو قبول نہیں کریگی تو قسم اول میں داخل ہے اور اگر سقوط کو قبول کرے گی تو قسم ثانی میں داخل ہے۔ بہرحال تینوں قسموں کے درمیان تقابل مفقود ہے مصنف پر اس طرح بیان کرنا واجب تھا کہ حسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ بالذات و بلا واسطہ (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں (۱) سقوط کو قبول نہیں کرے گا (۲) یا سقوط کو قبول کریگا اس طریقہ تقسیم کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہ آئے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور کچھ آئندہ آئیگا۔

كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْأَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَإِنَّ التَّصْدِيْقَ رُكْنٌ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهٰذَا لَا يَزُوْلُ حَالَ الْإِكْرَاهِ فَإِنْ أُكْرِهَ عَلٰى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوْزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى التَّصْدِيْقُ عَلٰى حَالِهِ. فَالْإِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ وَالتَّصْدِيْقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصْدِيْقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ۔

ترجمہ: جیسے تصدیق کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا، یہ لف کی ترتیب پر نشر ہے پس اول اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ تصدیق انسان پر لازم ہے جب تک وہ عاقل، بالغ رہے گا تصدیق کرنا اس سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے "تصدیق" اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمۂ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمۂ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرطیکہ تصدیق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور

کے اسرار کو مثنوی معنوی میں بیان کر رہا ہے ۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمہ سے حیض و نفاس کے زمانہ میں بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے ۔ اور اگر کوئی ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں اس کی نماز بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے ۔ بالکلیہ ساقط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نہ اس کی ادا واجب ہے اور نہ قضاء واجب ہو جیسا کہ اقرار ، اکراہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے ، اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہ اور لذاتہ حسن ہے لذاتہ حسن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر ایسے افعال اور ہیئات سے مرکب ہے جو زبان اور اعضاء کے ساتھ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تعظیم ہے تکبیر تحریمہ باری تعالیٰ کی حمد و ثناء ہے اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے ، اس کے سامنے دست بستہ کھڑا ہونا ہے ، اور اس کے روبرو مؤدب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ جو خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلاشبہ حسن ہے ۔ پس ثابت ہوا کہ نماز بذات خود حسن ہے اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا نہیں ہوا ۔ اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا اسلئے اس کا حسن بھی سقوط کو قبول کرے گا ۔

شارح نے یہ ذکر کیا ہے کہ نماز کی مقدار ، رکعتوں کی تعداد ، اوقات کی تعیین اور شرائط کی تعیین ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے بلکہ شریعت کی محتاج ہیں جن کے اسرار کو شارح نے اپنی مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے ۔ بعض حضرات نے کہا کہ نماز لذاتہ حسن نہیں ہے بلکہ نماز میں کعبہ کے واسطہ سے حسن آیا ہے لہٰذا یہ تیسری قسم کے قبیل سے ہوگی یعنی ملحق بالحسن لعینہ کے ساتھ ہوگی لیکن مشابہ حسن لغیرہ کے ہوگی ۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ جب بیت المقدس کی طرف متوجہ ہونا فرض تھا نماز اس وقت بھی حسن تھی ۔ اور اشتباہ قبلہ کے وقت جہت کعبہ فوت ہونے کی صورت میں بھی نماز حسن رہتی ہے ۔ بہر حال ثابت ہوا کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے ۔

والثانیۃ مثال لما یکون ملحقا بھٰذا القسم شبیھا بالغیر لان الزکوٰۃ فی الظاھر اضاعۃ المال وانما حسنت لدفع حاجۃ الفقیر الذی ھو محبوب اللہ تعالیٰ وحاجتہ لیست باختیارہ بل محض بخلق اللہ تعالیٰ کذلک الصوم فی نفسہ تجویع واھلاک النفس وانما حسن لقھر النفس الامارۃ التی ھی عدو اللہ تعالیٰ وھذہ العداوۃ بخلق اللہ تعالیٰ لا باختیار النفس فیھا فلا تعتبر

جیسا کہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامور بہ سے ادا نہیں ہوگا یا ادا ہو جائیگا یا حسن ہوگا ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حسن لمعنیٰ فی نفسہ کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے حسن تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مناقشات ہیں اسلئے کہ "ہو" ضمیر غیر کی طرف راجع ہے اور یؤدی کا ضمیر مامور بہ کی طرف راجع ہے اور تیسری قسم اس کا معطوف ہے یعنی یا یہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ فعل کا غیر سے موجود ہو جیسے وہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہے یا نفس فعل مامور بہ کی وجہ سے ادا ہو جائیگا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا جیسا وہ حسن لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ حسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق ۔
پس یہ بھی حسن ہے ۔

تشریح: پہلے گذر چکا ہے کہ حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامور بہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حسن کا اعتبار غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ غیر حسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعل مامور بہ حسن ہو گیا۔ حسن ہونے میں فعل مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حسن لغیرہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ غیر فعل مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر کو ادا کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑتا ہو۔

(۲) فعل مامور بہ کے ادا ہونے سے وہ غیر بھی ادا ہو جائے یعنی مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جاتے ہوں دونوں کیلئے الگ الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے ۔

(۳) یا مامور بہ حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حسن لعینہ تھا یا حسن لعینہ کیساتھ ملحق تھا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں اور اس کی مثالوں میں چند نزدیک گنا مناقشے ہوئے ہیں ۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ "ہو" ضمیر کا مرجع "غیر" ہے اور "یؤدی" کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور یہ انتشار ضمائر ہے یعنی ایک کلام میں چند ضمیروں کے چند مرجع قرار دیئے گئے ہیں حالانکہ ایک کلام میں اگر چند ضمیریں ذکر کی جائیں تو ان سب کا ایک ہی مرجع ہونا چاہئے ۔ بہر حال متن کی عبارت میں یہ پہلا تسامح ہے "والمعنی ان ذلک الغیر الخ" میں "واو" تعلیل کیلئے ہے اور شارح نے "ہو" ضمیر کا مرجع "غیر" ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "ہو" ضمیر کا مرجع "غیر" اسلئے ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ دوسرے فعل سے موجود ہو اس صورت میں مامور بہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان فصل موجود ہے کہ مامور بہ کیلئے علیحدہ عمل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس غیر کیلئے علیحدہ عمل کرنی

جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے متحقق ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کی وجہ سے لہٰذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

(التشریح):- اب تک کل چھ قسمیں مذکور ہوئیں (۱) حسن لعینہ جو ناقابل سقوط ہو (۲) حسن لعینہ جو سقوط کو قبول کرتا ہو (۳) جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو (۴) حسن لغیرہ جو نفس مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو (۵) حسن لغیرہ جو مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا ہو جاتا ہو (۶) مامور بہ جو اپنی شرط کے حسن کی وجہ سے حسن ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ چھٹی قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے بلکہ حسن لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ پانچوں قسموں کیلئے شرط ہے چھٹی قسم چونکہ کوئی قسم نہیں ہے اسلئے جمہور اصولیین نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا یعنی اس کو حسن لغیرہ کی قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحۃً ذکر کیا ہے اور چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے حالانکہ یہ اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ یہ قسم جب سابقہ پانچوں قسموں کو شامل ہے تو ماتن کو متن میں بعد "کان حسنا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ" کے بعد "او لغیرہ" بھی کہنا چاہئے تھا یعنی بعد اس کے کہ وہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اس سے ملحق ہو یا حسن لغیرہ ہو، تاکہ پوری عبارت کا مطلب یہ ہو جاتا کہ مامور بہ حسن لعینہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا اس کے ساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا حسن لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد اور حد شرعی کی وجہ سے حسن ہو گیا ہے اور وہ دوسرے معنی مامور بہ کا قدرت کی شرط کیساتھ مشروط ہونا ہے یعنی جب حسن قدرت کی وجہ سے تمام سابقہ اقسام میں حسن آیا ہے تو اس اعتبار سے شریعت کے تمام احکام حسن لغیرہ قرار پائے گویا کہ تمام احکام کیلئے قدرت شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو مامور بہ حسن لعینہ ہے اور اس سے ملحق ہے ان دونوں میں ذاتی حسن بھی ہوتا ہے اور غیر کی وجہ قدرت کی وجہ سے بھی حسن ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں لعینہ بھی حسن ہوئے اور لغیرہ بھی حسن ہوئے بس اسی وجہ سے ماتن نے اپنے قول حسنا لحسن فی شرطہ کو حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ کیساتھ مقید کر دیا تاکہ یہ دونوں حسن لعینہ کیساتھ حسن لغیرہ بھی ہو جائیں۔ اور رہا حسن لغیرہ تو وہ چونکہ پہلے سے غیر مامور بہ کی وجہ سے حسن ہے اور شرط قدرت کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہے بلکہ دو جہتوں سے حسن لغیرہ ہو گیا ہے ایک وجہ تو غیر معین ہے دوسری وجہ قدرت ہے اسلئے ماتن کو "حسنا لحسن فی شرطہ" کے بعد "لغیرہ" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کو شارح نے بیان کیا ہے چونکہ شرط قدرت کی وجہ سے حسن لغیرہ، لغیرہ ہی رہتا ہے۔ اور حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا اسلئے ماتن نے چھٹی قسم یعنی "حسنا لحسن فی شرطہ" کو "حسن لغیرہ" کی قید

مسلمان کا حق ادا کرنے سے حسن ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے، جیسا یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور مخلوقات بشریہ کی جنس حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان وسائط کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حسن لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے ہیں برخلاف زکوۃ، روزہ اور حج کے وسائط یعنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں، اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے ان کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ لہذا غور کر لو۔

(تشریح): ملاجیون نے فرمایا کہ حسن لغیرہ کے اقسام ثلثہ میں سے جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے۔ بہرحال جہاد حسن لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے۔ جہاد حسن لغیرہ تو اس لئے ہے کہ جہاد دراصل اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کرنے کا نام ہے یعنی لوٹ مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حسن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حسن بلکہ احسن ہے اسلئے اعلاء کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حسن ہو جائیگا۔ اور جو چیز بالواسطہ حسن ہو وہ چونکہ حسن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حسن لغیرہ ہوگا۔ اور اعلاء کلمۃ اللہ چونکہ محض فعل جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعل جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد حسن لغیرہ کی قسم ثانی یعنی بعض المامور بہ کی مثال ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ دو مثالیں شارح نے اور ذکر کی ہیں۔

(۱) حدود قائم کرنا۔ کیونکہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا، قاتل عمد کو قصاص میں قتل کرنا، شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے، اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حسن نہیں ہے مگر چونکہ اقامت حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب سے روکنا ہے، اور گناہوں کے ارتکاب سے روکنا امر مستحسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے اقامت حدود میں بھی حسن آگیا، اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو وہ حسن لغیرہ ہوتی ہے، لہذا اقامت حدود حسن لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامت حدود حسن لغیرہ کی قسم ثانی یعنی بعض المامور بہ کی مثال ہوگا۔

(۲) نماز جنازہ، کیونکہ نماز جنازہ ایک قسم کی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کی جاتی ہے۔ بہرحال نماز جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت انتہائی بری چیز ہے مگر چونکہ نماز جنازہ میں ایک مسلمان کے حق

کی ادائیگی ہے ۔

جیسا کہ ترمذی ابواب الادب صفحہ پر حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیمار کی عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا ۔ (۳) بلانے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا ۔ اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق ادا کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حسن ہوگی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حسن ہوتی ہے وہ چونکہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے اسلئے نماز جنازہ حسن لغیرہ ہوگی ۔ اور مسلمان میت کا حق ادا کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حسن لغیرہ کی قسم ثانی میں نماز کی مثل اول نوع کی مثال ہے ۔

• ہذہ الوسائط الخ سے شارح علیہ الرحمہ نے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ کے حسن لغیرہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا کہ مذکورہ وسائط یعنی کافر کے کفر کو، خباثت زنا وغیرہ کے، اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا، مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا ۔ اور ممنوعات شرعیہ سے لوگوں کو روکنا بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں پس جب یہ وسائط بندوں کے اختیار میں ہیں تو ان وسائط کا اعتبار کیا جائیگا اور جب ان وسائط کا اعتبار کیا گیا تو ان کی وجہ سے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار دیئے جائیں گے ۔ اس کے برخلاف زکوٰۃ، روزہ، حج کے وسائط یعنی زکوٰۃ میں حسن پیدا ہونے کا واسطہ فقیر کی تنگدستی کو دور کرنا اور روزے کے حسن ہونے کا واسطہ نفس امارہ سے عداوت کرنا اور حج کے حسن ہونے کا واسطہ خانہ کعبہ کی شرافت یہ سب محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں، بندے کے فعل کو ان میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے پس جب یہ وسائط غیر اختیاری ہیں تو ان کا اعتبار نہ کر کے زکوٰۃ، روزہ اور حج کو حسن لعینہ کیساتھ لاحق کر دیا گیا ہے ۔

شارح کی ظاہری عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے جہاد کے حسن ہونے کا واسطہ کفر کافر کو اور اقامت حدود کے حسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ دری یعنی گناہوں کے ارتکاب کو اور نماز جنازہ کے حسن ہونے کا واسطہ اسلام میت کو قرار دیا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی حسن کا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ خادم کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں واسطوں سے پہلے ایک لفظ مقدر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے "اعدام کفر الکافر وقضاء حق اسلام المیت، والزجر عن ہتک حرمۃ المناہی" یعنی جہاد کے حسن ہونے کا واسطہ کافر کے کفر کا معدوم ہونا ہے اور نماز جنازہ کے حسن ہونے کا واسطہ مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا ہے ۔ اور اقامت حدود کے حسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ دری کرنے سے روکنا ہے ۔ ان الفاظ کو مقدر ماننے کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا ۔

ممکنہ ہے اسی کو فاضل مصنف نے قدرت مطلقہ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

حضرت شارحؒ نے ان کی گرفت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کی بیان کردہ قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کے درمیان صحیح مقابلہ موجود نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ ماتن مطلق اور مقید فرماتے یا کامل اور قاصر فرماتے۔

" وہا ذو با ور لفظ ادنیٰ احترازی اور ثے سے ایک اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مقسم وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس کی ایک قسم مطلق ہے جس سے مراد بھی وہ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے گویا مقسم اور اس قسم کے درمیان اتحاد ہے اور اسی کا نام انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ ہے یعنی قدرت اپنی ذات کی طرف اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہے حالانکہ انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ ناجائز ہے۔

شارحؒ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں مقسم اور قسم کے درمیان مغایرت ہے بایں طور کہ مقسم تو نفس قدرت ہے اور اس کی ایک قسم مطلق وہ ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اپنا فرض ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جس قسم کی تعریف میں لفظ ادنیٰ بڑھا کر مقسم اور قسم کے درمیان مغایرت پیدا کر دیا گیا ہے لہذا مقسم اور قسم کے درمیان اتحاد بھی نہیں ہوگا تو انقسام الشی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں آئیگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن نے جو یہ شرط لگائی ادائیگی امر کیلئے قدرت کو ہر امر کے وجوب سے ادا کیلئے اسلئے شرط قرار دیا ہے کہ قضا کیلئے مطلقاً یہ قدرت شرط نہیں ہے بلکہ مکلف سے اگر فعل مطلوب یعنی فائتہ نماز کی قضا ادا کرانا مطلوب ہو تو قدرت ممکنہ قضا کیلئے بھی شرط ہے، کیونکہ بغیر قدرت کے فعل طلب کرنا جائز ہی نہیں ہے لیکن اگر مکلف سے فعل مطلوب نہ ہو یعنی فائتہ نماز کی قضا مطلوب نہ ہو بلکہ بطور گناہ یہ شخص جس پر فائتہ نمازیں قضا ہیں اپنے کسی وارث کو یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد میری فائتہ نمازوں کا فدیہ دیدینا اگر وصیت نہ کی تو گنہگار ہوگا۔ ایسی صورت میں قدرت ممکنہ شرط نہ ہوگی۔ کیونکہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں قضا ہیں اس کو آخری وقت میں یہ کہا جاتا ہے کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں حالانکہ اس وقت میں یہ شخص ان نمازوں کی قضا پر قادر نہیں ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جب فدیہ دینے کی وصیت کرانا یا عدم وصیت کی صورت میں گناہ لازم ہونا مطلوب ہو تو قضا کیلئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے اور اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ اس شخص پر فدیہ دینے کی وصیت کرنا واجب ہوگا چنانچہ اگر فدیہ دینے کی وصیت نہ کی تو گنہگار رہیگا اور قیامت میں مواخذہ ہوگا۔

وَاشْتِرَاطُهَا تَوَهُّمًا لَا حَقِيْقَةً أَيِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمَكِّنَةِ الْأَدْنٰى تَوَهُّمُ تَصَوُّرِ الْوُجُوْدِ لَا تَحَقُّقُ الْوُجُوْدِ أَيْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِيْ يَسَعُ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِي الْخَارِجِ بَلْ يَكْفِيْ تَوَهُّمُهُ بِأَنْ تَحَقَّقَ هٰذَا

وَلِاَجْلِ اَنَّ فِيْ اِعْتِبَارِ ذٰلِكَ حَرَجًا عَظِيْمًا وَلَوِ اعْتُبِرَ ذٰلِكَ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ فِيْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ وَلِاَنَّ الْحَجَّ لَا يُقْضٰى وَ اِنَّمَا تَظْهَرُ فِيْ حَقِّ الْاِثْمِ وَ الْاِثْمُ فِيْ ذٰلِكَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ ۔

(ترجمہ): حتیٰ کہ آخری وقت میں بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت پاک ہو جائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیونکہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کی درازگی موہوم اور محتمل ہے۔ اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقدار تحریمہ کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہو جائے گی کیونکہ آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کا امتداد محتمل ہے پس اگر وقت واقع میں ممتد ہو گیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضا کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہو جانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے۔ جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی پنڈلیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا فرمائی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کر دیا۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہاں تک کہ آپ نے شنبہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کر لیا اور اسی طرح کا واقعہ ہمارے نبی علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز فوت ہو گئی تھی جیسا کہ کتاب سیر میں مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیونکہ اس میں توہم امتداد وقت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجودیکہ بیشتر لوگ بعض اوقات دیر سے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضا واجب ہونے میں ظاہر نہ ہوگا اس لئے کہ حج کی قضا نہیں ہوا کرتی ہے البتہ گناہ اور معصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

(تشریح): فاضل مصنف نے سابق میں فرمایا ہے کہ ادا واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقۃً موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان تینوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہو جائے گی اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہو گیا تو نماز ادا کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضا لازم ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دراز ہونے کا وہم ہے اگرچہ حقیقۃً اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جا سکے۔ اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ توہم قدرت کا اعتبار ہے لہذا

کیلئے شرط ہے۔ حقیقت قدرت شرط نہیں ہے اسلئے اس آخری وقت میں نماز فرض ہو جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہو سکتا ہے یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اس وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہا جا سکتا ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس وقت کی نماز لازم ہو جائے گی کیونکہ یہ وقت اگرچہ حقیقۃً پوری نماز ادا کئے جانے کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اس کی گردش سے روک کر وقت کو دراز فرما دیں پس جب یہ احتمال ہے تو اگر اللہ رب العزت نے اگر واقعۃً وقت کو دراز فرما دیا تو یہ شخص اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو پھر قضا کرے گا۔

ملا جیونؒ نے اس احتمال کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ آفتاب کا اپنی گردش چھوڑ کر رک جانا ممکن امر ہے اور خلاف عادت امور میں سے ہے۔

گذشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے قرآن پاک کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعہ یوں مذکور ہے "ووھبنا لداؤد سلیمان نعم العبد انہ اواب، اذ عرض علیہ بالعشی الصافنات الجیاد فقال انی احببت حب الخیر عن ذکر ربی حتی توارت بالحجاب، ردوھا علیّ فطفق مسحا بالسوق والاعناق" یعنی دیا ہم نے داؤد کو سلیمان بہت خوب بندہ ہے وہ رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت خاصے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ میں۔ پھیر لاؤ ان کو میرے پاس پھر لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔ اس کی تفسیر میں بعض نظار نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہو گیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتیٰ کہ غروب آفتاب تک میرا اپنا وظیفہ ادا نہ کر سکا۔ پس حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقت عبادت کے فوت ہو جانے سے بیتاب ہو گئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یاد الٰہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں، جب مذکورہ گھوڑے لائے گئے تو غیرت اور غلبۂ حبِ الٰہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنی شروع کر دیں۔ تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اسی طرح علیحدہ کر دیں گویا فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہوا کو مسخر کر دیا۔

ملاحظہ فرمائیے قدرت مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتداد وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان

علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہر جانے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا تعلق و مناسبت نہیں ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹانا قدرت الٰہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جبابرہ اور جباریوں یعنی فلسطینیوں سے مقابلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس بیت المقدس فتح نہ ہوا حتی کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہوگیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیونکہ ہفتہ کے دن اور اس کی رات میں شریعت موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا "اللّٰہم احبس الشمس علینا" اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع کی دعا کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش رک گئی اور آفتاب اس جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس بیت المقدس کو فتح کر لیا گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی طرح مروی ہے بہرحال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے پیش آیا تھا۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی نازل ہو رہی تھی اور آپ کا سر مبارک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابھی نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "أصلیت یا علی" اے علی تم نماز پڑھ چکے انہوں نے کہا نہیں۔ آپ نے فرمایا "اللّٰہم انہ کان فی طاعتک وطاعۃ رسولک فاردد علیہ الشمس" اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ حضرت اسماء کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا اور دھوپ پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر پڑگئی۔ یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا۔ اس واقعہ سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقت نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بہرحال ان واقعات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آفتاب کے ٹھہر جانے یا لوٹ جانے کی وجہ سے وقت کا دراز ہونا امر ممکن ہے۔

"بخلاف الحج والزکوٰۃ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زاد و راحلہ حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے اور وجوب ادا کیلئے قدرت ممکنہ کا توہم شرط ہے پس زاد و راحلہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہو جانا چاہئے جیسا کہ توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے باوجودیکہ بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتداد وقت کی صورت میں کرامت کے طور پر بعض وقت کا دراز ہونا

احتمالی نادر ہے مگر اس کے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے تو اسی طرح بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زاد و راحلہ کی بنیاد پر اگر حج واجب کر دیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہو جاتے اسلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقت زاد و راحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اگر بالفرض توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کر لیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیونکہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا یعنی اگر اس توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے حج فرض کیا گیا تو ہر عاقل بالغ پر حج فرض ہوگا۔ اب اگر یہ توہم، تحقیق زاد و راحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور یہ شخص مر گیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر لینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زاد و راحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کر لیتا وصیت کی کیا ضرورت تھی اور جب زاد و راحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوئی تو عدم وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال۔ کیونکہ یہ تو محض تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا فرما کر تکلیف مالا یطاق کو دور کر دیا ہے۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ عُطِفَتْ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَيُسَمّٰى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنٰى أَنَّهُ قَدْ كَانَ مُمْكِنًا قَبْلَ ذٰلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللّٰهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَلْ بِمَعْنٰى أَنَّهُ أَوْجَبَ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُولَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ أَيْ اِجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْاِبْتِدَاءِ لَا أَنَّهُ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهُ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُونَ الْبَدَنِيَّةِ۔

(ترجمہ و تشریح) :۔ اور کامل اور یہ قدرت میسرہ للاداء کا نام ہے۔ یہ مصنف کے قول مطلق پر عطف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر ادا کو آسان اور سہل کر دیا ہے یعنی یہ معنی نہیں کہ ادا اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کر دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں

کا منہ تنگ رکھو یعنی اس کو ابتداء ہی سے تنگ بناؤ یہ نہیں کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عبادات مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عبادات بدنیہ میں۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں قدرت کی دوسری قسم یعنی قدرت کاملہ کا بیان ہے اس قدرت کا دوسرا نام قدرت میسرہ ہے اور اس کا نام قدرت میسرہ اس لئے رکھا گیا کہ اس قدرت نے مکلف پر مامور بہ کا ادا کرنا آسان اور سہل کر دیا ہے، میسرہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس سے پہلے مامور بہ دشوار تھا، پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کے ساتھ واجب کیا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے "ضیّق فم الرکیۃ" یعنی کنویں کا منہ تنگ رکھو، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کنویں کا منہ پہلے کشادہ اور چوڑا تھا، پھر اس کو تنگ کرنے کیلئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منہ تنگ رکھو۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ یہ قدرت میسرہ اکثر عبادات مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر، عبادات بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط نہیں ہے اور بعض عبادات مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرت ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب صدقۃ الفطر کیلئے قدرت میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عبادات مالیہ کیلئے قدرت میسرہ کیوں شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اسلئے مالی عبادات کا ادا کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے "چمڑی چلی جائے مگر دمڑی نہ جائے" یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عبادات مالیہ کا ادا کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرت میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ أَيْ مَا دَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً يَبْقَى الْوَاجِبُ وَإِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ انْتَفَى الْوَاجِبُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ وَلَا يَبْقَى بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ فَيَنْقَلِبُ إِلَى الْعُسْرِ الْمَحْضِ۔

(ترجمہ):۔ اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیونکہ واجب یسر کے ساتھ ثابت تھا پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو یسر عسر محض سے بدل جائے گا۔

(تشریح):۔ صاحب منار نے کہا کہ قدرت میسرہ کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی

قول اور دوام ہو وہ القدرۃ۔ یہ تفریع ہے یعنی زکوٰۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھی۔ اسلئے کہ اس میں
نفس قدرت اصل مال کے مالک ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے پس جب نصاب حولان حول کی شرط لگائی گئی تو
معلوم ہوگیا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے۔ پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوٰۃ
ساقط ہوجائے گی۔ کیونکہ اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رہ جائے تو یہ صرف تاوان ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے
نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ کیونکہ مکلف پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے برخلاف اس
صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کرے۔ تو اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے تاکہ اس کی زیادتی
کا بدلہ اس کیلئے لازم ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہوجائے کیونکہ اگر نصاب کا
ایک حصہ ہلاک ہوا تو زکوٰۃ اس کے باقی حصہ کی باقی رہ جائے گی۔ اسلئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غنا
کیلئے تھی نہ کہ یسر کیلئے۔ اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے دو سو درہم سے پانچ
درہم کا ادا کرنا۔ پس جب ادائیگی باقی رہی پھر بعض نصاب ہلاک ہوگیا تو باقی کے اندر اس کے حصہ کے بقدر
یسر باقی ہے۔ اور اسی طرح عشر، قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیونکہ قدرت ممکنہ اصل نفس
زراعت سے حاصل تھی۔ پس جب مالک کے پاس نو حصوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس
بات پر دلیل ہے کہ عشر میں یسر واجب ہے پس جب عشر پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعض
پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر اسی کے حصے کے بقدر باطل ہوجائے گا۔ اسلئے کہ عشر ایک اضافی اسم ہے جو
باقی حصوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے
کہ اس میں بارش برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کے ساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب
مالک زمین کو بیکار چھوڑ دے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب
ہوگا۔ اور یہ ان امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں
دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیونکہ اس میں حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب
مالک نے کاشت کی اور زمین میں کھیتی کی اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کردے تو اس سے خراج ساقط ہوجائیگا
کیونکہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرت میسرہ کا دائم
ہونا شرط ہے اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک
ہونے سے عشر اور خراج باطل ہوجائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی ہے
کیونکہ زکوٰۃ میں نفس قدرت (قدرت ممکنہ) ایسے مال نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہوجاتی ہے جو
"مال" حاجت اصلیہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حولان حول کی شرط لگادی گئی جو نماء حقیقی اور
مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہوگیا کہ زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے قدرت میسرہ شرط ہے۔ چنانچہ

کیونکہ وجوب زکوٰۃ کیلئے قدرت میسرہ شرط ہے اور یہ قدرت حولان حول تک باقی رہنا شرط ہے پس جب ولان حول کو شرط قرار دے دیا گیا تو وجوب زکوٰۃ کیلئے اس قدرت میسرہ کے شرط ہونے کی وجہ سے حولان حول کے بعد اگر پورا مال نصاب ضائع ہو گیا تو احناف کے نزدیک اس کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں، اگر حولان حول سے پہلے مال نصاب ضائع ہو گیا تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ حولان حول کے بعد مال نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہونے پر احناف کی دلیل یہ ہے کہ مال نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تاوان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرت میسرہ کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حولان حول کے بعد مال نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحب مشکوٰۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائیگی، لیکن صاحب التلویح نے کہا کہ صرف احکام دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرت ممکنہ کے سبب سے چونکہ ادائے زکوٰۃ پر قادر ہے اسلئے زکوٰۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوٰۃ واجب رہے گی۔ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں اگر کسی نے حولان حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اس پر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مال نصاب ہلاک کر کے مستحق زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے، پس اس تعدی اور ظلم کے پیش نظر زجراً اور سزاً اس شخص پر زکوٰۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مال نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو باقی ماندہ حصہ کی زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط اس لئے لگائی گئی تھی کیونکہ زکوٰۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہٰذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غناء کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شریعت نے مقدار نصاب کیساتھ غناء کو مقدر کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالک نصاب ہوگا وہ غنی کہلائے گا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا۔ معلوم ہوا کہ ابتداء سال میں نصاب کی شرط لگانا محض غناء کیلئے ہے نہ کہ اس لئے کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کیلئے قدرت ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرت میسرہ کے مانند اور

نصاب کا مالک ہونا قدرت میسرہ اس لئے نہیں ہے کہ چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یسر اور آسانی میں ایسا ہے جیسے دو سو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا ۔ یعنی جس قدر یسر اور آسانی دو سو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اسی قدر یسر چالیس دراہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے ۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یسر کیلئے نہیں ہے بلکہ غنا کیلئے ہے ۔ پس جب غنا یعنی مالک نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حولان حول کے بعد نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو یسر باقی حصہ میں چونکہ اس کے حصہ کے بقدر موجود ہے اسلئے باقی حصہ میں وجوب زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دو سو دراہم میں سے حولان حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہو گئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی ، اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی ، کیونکہ دو سو دراہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے ۔

شارح کہتے ہیں کہا کہ عشر بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیونکہ عشر میں قدرت ممکنہ تو نفس زراعت سے حاصل ہے لیکن جب مالک زمین کے پاس نو حصوں کے باقی رہنے کی شرط لگا دی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عشر بطریق یسر واجب ہوتا ہے لہٰذا اگر عشر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد پوری پیداوار ہلاک ہو جائے یا کچھ پیداوار ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ کے بقدر عشر باطل ہو جائیگا یعنی پوری پیداوار ہلاک ہونے کی صورت میں پورا عشر باطل ہو جائے گا اور کچھ ہلاک ہونے کی صورت میں اس کے بقدر عشر باطل ہو جائے گا کیونکہ عشر ایک اضافی نام ہے جو نو حصوں کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس ہلاکت کے بعد جو باقی رہے گا اس کا دسواں حصہ واجب ہوگا ۔

اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیونکہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے بایں طور کہ بارش برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں چنانچہ اگر زمین بنجر ہو یا زمین بنجر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا ۔ کیونکہ خراج کا واجب ہونا زمین کے ثمرات سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے ۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے ، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا یسر اور آسانی کی شرط ہے ۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوب خراج کیلئے قدرت میسرہ شرط ہے ۔

" فاذا عطل الارض وظلم بزرعہا الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج ، قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یسر نہیں ہے حالانکہ شریعت اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرت میسرہ موجود

ہے بعض زمین بھی تو بالکل کاشت ہے، بارش بھی ہوئی ہے، اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدی ہے اور تعدی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرت میسرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ ورنہ ظالم حکام دلیر ہو جائیں گے یعنی حقیقۃً عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر کہ تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کر لیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائیگا برخلاف عشر کے کیونکہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقۃً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقۃً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفت سماوی سے بالکل برباد ہو جائے، کھیتی کا نام و نشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسمانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تاوان ہوگا اور یسر عسر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بخلاف الأولى حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال [illegible] لأنه ممكنة وطريق المعرفة يعني أن بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لأنه شرط محض لأنه شرط بقدرة كالشهود في باب النكاح فإذا زالت القدرة الممكنة يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لأن الحج يثبت بالقدرة الممكنة لأن الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج وأما اليسر فإنما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة وقال كثير إذا فاتت القدرة يبقى الحج على ذمته ونظير ذلك في حق الآخر والانتصار وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الأدنى أنه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو ملك النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة وإذا فات هذا النصاب يبقى

مشروط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا
اس کے برخلاف قدرت میسرہ کہ قدرت میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں،
اس طور پر کہ قدرت میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفت یسر کیساتھ واجب ہوگی۔ اور
یسر چونکہ بغیر قدرت میسرہ کے متصور نہیں ہو سکتا ہے اسلئے جو چیز قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی
تھی اس کی بقاء کیلئے بھی قدرت میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔ کیونکہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا
محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقاء میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقاء کیلئے علت
کی بقاء مشروط ہے۔ اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرت ممکنہ کی بقاء مشروط نہیں ہے اس لئے جب
قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو واجب علی حالہ باقی رہے گا۔ چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد "عید
کے روز" مال نصاب ضائع ہوگیا تو صدقۃ الفطر علی حالہ واجب رہے گا، اور اگر زاد و راحلہ پر قادر ہونے
کے بعد وہ مال ہلاک ہوگیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیونکہ "حج" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اس طور
پر کہ وجوب حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول "وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا" کی وجہ سے
نفس استطاعت شرط ہے۔ اور کعبۃ اللہ سے دور رہنے والے کیلئے زاد و راحلہ سے نفس استطاعت
حاصل ہو جاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ آدمی ادائے
حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے۔ اور بہت سے خدام
بہت سی سواریاں، بہت سے انصار و مددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرت میسرہ ہے پس جب قدرت
ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علی حالہ باقی رہے گا، اور اس
کی بقاء کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کرنے کی وصیت
کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گنہگار رہیگا۔ پس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت
میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورت دیگر اس شخص کا گنہگار رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرت
ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقاء کیلئے قدرت ممکنہ کی بقاء شرط
نہیں ہے۔

اسی طرح "صدقۃ الفطر" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ "صدقۃ الفطر" واجب ہونے کیلئے مالِ
نصاب کا مالک ہونا کافی ہے اسکے لئے نہ حولان حول مشروط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا مشروط ہے۔ پس
وجوب صدقۃ الفطر کیلئے حولان حول اور مال کے نامی ہونے کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب
ہونے کیلئے" قدرت میسرہ مشروط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور قدرت ممکنہ کی بقاء چونکہ
بقائے واجب کیلئے مشروط نہیں ہے اسلئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مال نصاب ضائع ہوگیا تو صدقۃ
الفطر ساقط نہ ہوگا بلکہ علی حالہ باقی رہے گا اور اس کا ادا کرنا واجب ہوگا حتیٰ کہ اگر بغیر ادا کئے مر گیا تو

مامور بہ ادا ہو یا نہ ہو جائز نہیں جب مکلف اس کو ادا کرے بلکہ آئندہ سال اس کی قضاء کرے ۔

(تشریح) :۔ شارح کہتے ہیں کہ حسن مامور بہ کے بیان سے فراغت کے بعد مامور بہ کے جواز کو بیان کیا گیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں۔ جواز سے مراد مکلف کے ذمہ سے قضاء کا ساقط ہوتا ہے یعنی اگر مکلف نے مامور بہ کو ادا کرلیا تو اس کے ذمہ سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز یعنی سقوط قضاء کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ کے اندر تمام شرائط و ارکان موجود ہیں چنانچہ جب مامور بہ کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو مامور بہ کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اس مامور بہ کی قضاء ساقط ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کرکے اپنے حج کو فاسد کر دے تو وہ شرعاً اس بات کا مامور ہے کہ اس حج کے افعال ادا کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال ادا کرنے کے باوجود یہ حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضاء ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضاء واجب ہوتی۔ اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط و ارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے ۔

وَالصَّحِيحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ أَنْ تَثْبُتَ بِهِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ هُوَ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ تَثْبُتُ بِمُجَرَّدِ إِيجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ حُصُولُ الْإِمْتِثَالِ عَلَى مَا كُلِّفَ بِهِ وَالْإِسْتِلْزَامِ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ حَتَّى إِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ بَعْدَهُ يُعِيدُهُ وَأَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ أَدَّاهُ بِهَذَا الْإِحْرَامِ فَيَقْضِيهِ وَالْأَمْرُ بِحَجٍّ صَحِيحٍ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَإٍ وَعِنْدَ أَبِي هَاشِمٍ لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهِ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ مَعَ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدِثًا مَأْمُورٌ بِهِ مَعَ أَنَّهُ مَكْرُوهٌ شَرْعًا قُلْنَا ذَلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِي نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لِمَعْنًى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشَبُّهُ بِعِبَادَةِ الشَّمْسِ وَكَوْنُ الطَّائِفِ مُحْدِثًا وَمِثْلُ هَذَا غَيْرُ مُعْتَبَرٍ۔

ترجمہ مع تشریح :۔ اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل مامور بہ کی بجا آوری سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض

فعل کی ادائیگی سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اس کے مطابق تعمیل حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور بہر حال حج تو اس کو اس احرام سے ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا در آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر سے ہے۔ اور ابو بکر رازیؒ کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز مامور بہ ادا ہے باوجودیکہ وہ وقت مکروہ ہے۔ اور بے وضو طواف کرنا مامور بہ ہے باوجودیکہ وہ مستحسن مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ کراہت نفس مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی حیثیت سے ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو مشابہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے۔ اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح): مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ بذریعہ کمال مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہو جائیگا اور کراہت منتفی ہو جائے گی لیکن یہاں جواز کے معنی سقوط قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیل حکم کے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو موجود اور ادا کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد بھی اگر تعمیل حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے گا تو مکلف کو اس کے اعادہ کا حکم دیا جائیگا۔ مصنف نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیل حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک مامور بہ ادا کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوط قضاء کے ہیں یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضاء ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور رہا یہ سوال کہ جب محرمؒ نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی طرح پورا کرنے کا حکم دیا لیکن ارکان حج ادا کرنے کے بعد بھی مامور بہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوا بلکہ اس کی قضاء ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ مامور بہ ادا کرنے کے باوجود بھی مامور بہ کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اس احرام کیساتھ حج ادا کیا جس احرام کیساتھ ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال صحیح حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حج صحیح سال گذشتہ کے حج کی قضاء نہیں ہے بلکہ اس کو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابو بکر رازیؒ نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ سے کراہت منتفی

ہوجائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کے وقت اسی دن کی نماز عصر ادا کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی عصر غروب کے وقت ادا کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح حدث کی حالت میں طواف کرنا مامور بہ ہے حالانکہ یہ شرعاً مکروہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں کراہت نفس مامور بہ اور ذات مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب سے کراہت پیدا ہوئی ہے اور وہ خارجی سبب یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز پڑھنے والا آفتاب پرستوں کے مشابہ ہوجاتا ہے کیونکہ آفتاب پرست اسی وقت آفتاب کی پوجا کرتے ہیں پس اس مشابہت کی وجہ سے نماز عصر مکروہ ہوگی ورنہ نفس نماز میں کوئی کراہت موجود نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں طواف کرنے والے کے بے وضو ہونے کی وجہ سے کراہت پیدا ہوئی ہے کیونکہ ۔۔ بے وضو اللہ کا نام لینا، مسجد میں داخل ہونا، اللہ کے گھر کا چکر لگانا ناپسندیدہ امر ہے لہٰذا ان وجوہ سے کراہت پیدا ہوگئی ورنہ نفس طواف میں کوئی کراہت نہیں ہے رہی یہ بات کہ نفس مامور بہ میں کراہت کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل جس طرح امر کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے، اسی طرح اذن (اجازت) کے ذریعہ بھی طلب کیا جاتا ہے لیکن طلب فعل کے سلسلہ میں اذن کی بہ نسبت امر ابلغ ہے، اور اذن یعنی کسی کام کی اجازت دینے سے کراہت منتفی ہوجاتی ہے یعنی جب کسی کام کی اجازت دیدی گئی تو اس کام میں کراہت باقی نہیں رہتی پس "امر" جو طلب فعل میں ابلغ اور اعلیٰ ہے اس کے ذریعہ اگر فعل طلب کیا گیا تو بدرجہ اولیٰ کراہت منتفی ہوجائے گی۔

وَإِذَا عُدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ فِيْمَا أُمِرَ بِهِ لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ هٰذَا بَحْثٌ آخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوْجَبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ يَعْنِيْ أَنَّهُ إِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِيْ فِيْ ضِمْنِهِ أَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَإِنَّهُ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْآنَ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى بَنِيْ إِسْرَائِيْلَ وَلَمَّا نُسِخَ مَا فَرْضِيَّتُهُ وَحُرْمَتُهُ فَكَذَا الْقِيَاسُ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَإِنَّمَا بَقِيَتْ جَوَازُهُ الْآنَ بِنَصٍّ آخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْأَدَاءِ وَقِيْلَ فَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهِ

ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے۔ جواز کے اس معنی کے بارے میں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، اور احناف نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی نہیں رہتا بلکہ یہ بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ شوافع کا استدلال یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی ہے مگر اس کا استحباب تا ہنوز باقی ہے چنانچہ آج عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، جواز منسوخ نہیں ہوتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطا وار اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور یہ کہ بنی اسرائیل پر واجب تھا لیکن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہو گئی اور جواز بھی منسوخ ہو گیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے۔ اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کے لئے نجاست لگے ہوئے حصہ کو کاٹنا فرض تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب وجوب منسوخ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہو گیا تھا، لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے مگر اس دلیل سے جو اس کی اولویت کو واجب کرنے والی ہے۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہا کے علاوہ ایام میں نفلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشوراء کے دن نفل روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ ترمذی ج ۱ ص ۹۱ پر یہ حدیث ہے "عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ التی قبلہ" حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سال گذشتہ کا کفارہ کر دے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہوگا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہ کام کرے جو بہتر ہے۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ ادا کرے

پھر اس قسم توڑنے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیونکہ "فلیکفر" امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور "ثم لیات" میں لفظ "ثم" خلاف یعنی کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شوافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو گیا لیکن جواز باقی ہے، اور احناف کے نزدیک وجوب کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائے گا دوبارہ کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور احناف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور پہلا کفارہ صدقۂ نافلہ ہو جائے گا اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے۔ یہ واضح رہے کہ احناف وشوافع کے درمیان حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارۂ مالیہ میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ وَمُتَعَلِّقَاتِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ تَقْسِيْمِهٖ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ فَقَالَ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ أَيْ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ يَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ أَيْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّأْسِ وَالشَّرْطِ أَيْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ وَيَوْمِ الْفِطْرِ لَا يَتَقَيَّدَانِ بِوَقْتٍ يَفُوْتَانِ بِفَوْتِهٖ بَلْ كُلَّمَا أَدّٰى يَكُوْنُ أَدَاءً لَا قَضَاءً وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِيْلَ۔

(تشریح مطلب):- پھر جب مصنف حسن مامور بہ کے مباحث اور اس کے متعلقات سے فارغ ہو چکے تو مطلق اور مؤقت کی طرف اس کی تقسیم کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت یعنی ان دونوں میں سے ایک وہ امر مطلق جو ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے جس کے فوت ہونے سے وہ امر فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر کہ یہ دونوں وجود سبب یعنی ملک مال اور راس اور شرط یعنی حولان حول اور یوم الفطر کے بعد ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں جس کے فوت ہونے سے یہ فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کرے گا ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا۔ اگرچہ جلدی کرنا مستحب ہے۔

الخلاصہ پیچھے گذرا ہے۔ اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرما رہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے۔ اور احناف میں سے امام کرخیؒ کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق کو ادا کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا لیکن قضا کرنے والا شمار نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علامات موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔

امام کرخیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو ادا کرنے میں عجلت کی جائے خواہ مخواہ اس کی تاخیر نہ کی جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا اسقنی یعنی مجھے پانی پلاؤ۔ اب اگر یہ غلام پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطاوار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کرنے کی وجہ سے اس غلام کا خطاوار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر مطلق مامور بہ کی ادائیگی کو علی الفور واجب کرتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اس امر میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں عادت اور عرف علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیونکہ پیاس بجھانے کیلئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوا کرتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر درحقیقت تفویت ہے اسلئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں، اور تفویت (فوت کر دینا) حرام ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ مکلف مامور بہ مطلق کو وقت کے آخری جزء میں ادا کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پاسکتا ہے رہا اچانک موت کا آجانا تو وہ ایسے شاذ و نادر ہے جس پر احکام کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی ہے۔

احناف کی طرف سے خود مصنف نے دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کو آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر امام کرخیؒ کے قول کے مطابق امر مطلق کو علی الفور پر عجلت پر محمول کیا گیا اور علی الفور عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تو یہ خلاف موضوع ہوگا یعنی بندوں کیلئے آسانی کے بجائے دشواری پیدا ہو جائے گی۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ أَيِ الثَّانِي أَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدَّى وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ فَهُوَ النَّوْعُ الْأَوَّلُ وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ أَنْ لَا يَكُونَ مِعْيَارًا لَهُ بَلْ يَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ أَنْ لَا يَصِحَّ الْمَأْمُورُ بِهِ قَبْلَ وُجُودِهِ وَيَفُوتُ بِفَوْتِهِ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ أَنَّ لِهَذَا الْوَقْتِ تَأْثِيرًا فِي وُجُوبِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيقِيُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللهُ تَعَالَى وَلَكِنْ يُضَافُ الْوُجُوبُ فِي الظَّاهِرِ إِلَى الْوَقْتِ لِأَنَّ فِي كُلِّ لَحْظَةٍ وُصُولَ نِعْمَةٍ مِنَ اللهِ تَعَالَى إِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ وَإِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْأَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيهَا وَلِئَلَّا يُفْضِيَ إِلَى الْحَرَجِ فِي تَحْصِيلِ الْمَعَاشِ إِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتَ الْعِبَادَةُ۔

(ترجمہ):۔ اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں۔ کیونکہ یا تو وقت فعل مؤدی کیلئے ظرف ہوگا اور ادا کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤدی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مؤدی سے فاضل رہ جاتا ہو۔ اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو۔ اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے میں دخل ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر وجوب وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ہر لحظہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت شکر الٰہی کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور یہ اوقات معینہ عبادات کے ساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی عظمت کی وجہ سے اور ان میں خوب خوب نعمتوں کی آمد کی وجہ سے اور تاکہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے کی صورت میں حصول معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچا دے۔

(تشریح):۔ سابق میں مصنف رحمہ نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقت محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے تو ادا بھی فوت ہو جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعل مؤدی کیلئے تو ظرف ہو اور ادائے فعل کیلئے شرط ہو اور نفس وجوب فعل کیلئے سبب ہو۔

شارح رحمہ نے ظرف، شرط، اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معیار وہ ہے

جس میں فعل مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کرلے، معیار کا کوئی حصہ فعل مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعل مامور بہ کم ہو جائے۔

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعل موقت کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعل موقت کی ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعل موقت کے علاوہ دوسرا ادا کرنے کی بھی گنجائش ہو۔ اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کی وجہ سے پہلے واجب نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب سے مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے وجوب میں مؤثر ہے یا مؤثر کا کام کرتا ہے پھر چونکہ حقیقی مؤثر تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہے لیکن بظاہر یہ حکم وقت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور نفس وجوب عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے، اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بطور شکر عبادت ہر آن اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ مگر اوقات مخصوصہ کو عبادات کے ساتھ انکی عظمت کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا، اور یہ زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے یہاں تک کہ نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر کے بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے اور آرام کرنے کی ہے اسلئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسن خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیونکہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان و طاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیین اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہوگا حالانکہ حرج کو شریعت اسلام نے دور کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اُدِّيَ عَلٰى حَسْبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهٖ

فَيَكُونُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْأَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُونُ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَتَقْدِيمُ الْمَشْرُوطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوبِ كَمَا فِي حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوةِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِيمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ أَصْلًا وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ أَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ۔

(ترجمہ):۔ جیسے نماز کا وقت کیونکہ وقت، فعل مؤدی (نماز) میں فعل ادا سے بچا رہتا ہے جبکہ فعل مؤدی سنت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہٰذا وقت فعل مؤدی کیلئے ظرف ہوگا اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ادا صحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جاتی ہے، لہٰذا وقت ادا کیلئے شرط ہوگا اور صفت وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادا مختلف ہوتی رہتی ہے لہٰذا وقت وجوب ادا کیلئے سبب ہوگا۔ اور مشروط کو شرط پر مقدم کیا جا سکتا ہے جب کہ شرط وجوب کیلئے شرط ہو جیسا کہ زکوٰۃ کیلئے حولان حول میں ہے اور جب شرط جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کی تمام شرطیں اور مسبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہٰذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

(تشریح):۔ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قسم اول کی مثال "نماز کا وقت" ہے کیونکہ نماز کا وقت نماز کیلئے ظرف بھی ہے اس طور پر کہ اگر نماز بغیر افراط کے سنت کے مطابق ادا کی جائے تو نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور فاضل رہ جاتا ہے اور فعل نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا بچ جانا ہی وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوا کہ "وقت" فعل نماز کیلئے ظرف ہے۔ اور چونکہ وقت کے داخل ہونے سے پہلے نماز کا ادا کرنا صحیح نہیں ہوتا اور وقت کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جاتی ہے اس لئے ادائے نماز کیلئے وقت شرط بھی ہوگا کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ شرط سے مراد یہی ہے کہ امر پر شرط کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور شرط کے فوت ہونے سے امر بھی فوت ہو جائے۔ اور چونکہ صفت وقت کے اختلاف سے ادا مختلف ہوتی ہے اسلئے "وقت" وجوب نماز کیلئے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو ادا کامل واجب ہوتی ہے اور اگر وقت ناقص ہوتا ہے تو ادا ناقص واجب ہوتی ہے گویا "وقت" وجوب ادا میں مؤثر ہے اور جو وجوب ادا میں مؤثر ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے لہٰذا "وقت" وجوب نماز کیلئے سبب ہوگا۔ بہر حال نماز کا وقت چونکہ فعل نماز کیلئے ظرف بھی ہے اور ادائے نماز کیلئے شرط بھی ہے اور وجوب ادا کیلئے سبب بھی ہے اسلئے نماز کا وقت، مامور بہ مقید بالوقت کی

پہلی قسم کی مثال ہے۔

"وتقديم الشرط على الشرط جائز الخ" یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ وقت، ادائے نماز کیلئے شرط ہے اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جیسا کہ حولان حول، وجوب ادائے زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور زکوٰۃ کو حولان حول پر مقدم کرنا جائز ہے۔ پس اسی طرح ادائے نماز کو بھی اس کی شرط یعنی وقت پر مقدم کرنا جائز ہونا چاہیے تھا حالانکہ وقت پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط وجوب (۲) شرط جواز۔ شرط وجوب کا مطلب یہ ہے کہ وجوب، شرط پر موقوف ہو یعنی شرط کے بعد وجوب ثابت ہو اگرچہ جواز بغیر شرط کے بھی ثابت ہو جاتا ہو اور شرط جواز کا مطلب یہ ہے کہ جواز، شرط پر موقوف ہو بغیر شرط کے جواز ثابت نہ ہوتا ہو۔ پس شرط وجوب پر مشروط کا مقدم کرنا جائز ہے لیکن شرط جواز پر مشروط کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے، اور حولان حول، وجوب ادائے زکوٰۃ کیلئے شرط وجوب ہے لہذا حولان حول پر ادائے زکوٰۃ کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور وقت، وجوب صلوٰۃ کیلئے شرط جواز ہے لہذا وقت پر نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز کی دوسری شرطیں مثلاً کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا نماز کیلئے شرط جواز ہیں لہذا ان چیزوں پر ادائے نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بہرحال شرط جواز پر مشروط کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور سبب پر مسبب کو مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اور یہاں وقت نماز میں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں یعنی وقت نماز کیلئے شرط بھی ہے اور سبب بھی ہے اس لئے نماز کو وقت پر بالیقین مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔

ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوْبِ وَوُجُوْبُ الْأَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوْبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْإِيْجَابُ الْقَدِيْمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ أُقِيْمَ مَقَامَهُ وَوُجُوْبُ الْأَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ هُوَ الْأَمْرُ أُقِيْمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا يَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِأَنَّهُ إِنْ أَدّٰى فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِأَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ أَنْ يَتَقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا إِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهٰذَا قَالُوْا إِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطَ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبَ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْأَدَاءِ قُبَيْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْأَدَاءِ وَإِلَّا فَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ۔

(ترجمہ):- پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفس وجوب اور وجوب ادا اور پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب ادا کا سبب حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔ پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر فعل پورے وقت میں ادا کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعل محدود وقت کے اندر ادا نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل ادا کیا جائے مگر اس کے بعد اس لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرط متعلق وقت ہے اور سبب وہ جزء اول ہے جو ادا کو شروع کرنے سے پہلے ادا سے متصل ہے اور قضاء میں پورا وقت سبب ہے)۔

(تشریح):- شارح نورالانوار ملا جیون نے فرمایا کہ نماز کے سلسلہ میں دو چیزیں ہیں (۱) نماز کا نفس وجوب (۲) نماز کا وجوب ادا۔ اور نماز کے نفس وجوب کے دو سبب ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے، اور اس کا ظاہری سبب وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔ سبب حقیقی تو طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔

محشی نورالانوار کہتے ہیں کہ نفس وجوب کا سبب حقیقی ایجاب قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجاب قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنی فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہیں اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوب ادا کا سبب ہے نہ کہ نفس وجوب کا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کی ہیں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے " یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم " کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو وجود اور بقاء کے وجود کیلئے جو نعمتیں عطاء کی ہیں ان پر شکر ادا کرنے کیلئے عبادت فرض کی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خدا وند تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتیں نفس وجوب صلوٰۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفس وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ خود شارح نورالانوار اسکے قائل ہیں۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر نماز وقت میں ادا کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں ادا نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اس لئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز

(ترجمہ): اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنف ؒ نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جزء اول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جزء ناقص کی طرف منسوب ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر سبب اپنے مسبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اوّل وقت میں ادا کر لی گئی تو وہ جزء جو تحریمہ سے پہلے ہے اور وہ جزء لا یتجزی ہے وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اوّل وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء مذکورہ میں سے ہر ایسے جزء کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعل نماز اجزاء مذکورہ میں ادا نہ کیا گیا یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت "وجوب" جزء ناقص کیطرف منسوب ہوگا اور یہ جزء ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نماز میں تمام اجزاء صحیح ہیں اور یہ جزء ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفر ؒ کے نزدیک اس شیٔ کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں ادا کی جا سکیں چنانچہ امام زفر ؒ کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر وشرع کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جزء اخیر کامل ہو جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی اور از سر نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جزء ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروب آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس نے اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح): صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ امر موقت کی پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں کیونکہ (۱) وجوب یا تو وقت کے جزء اول کی طرف منسوب ہوگا (۲) یا وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہوگا جو نماز شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲ بجے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک ۲ بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کیساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے اس کی طرف وجوب نماز منسوب ہوگا (۳) یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جزء ناقص کی طرف منسوب ہوگا (۴) یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ مسبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس جگہ مسبب نفس وجوب صلاۃ ہے نہ کہ ادائے صلاۃ۔ اور یہاں اس جزء کے ساتھ جو سبب ہے ادا کے متصل ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ نفس وجوب کا حالانکہ اتصال مسبب بالسبب معتبر ہے نہ کہ اتصال ادا بالسبب۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفس وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے پس گویا وجوب کے واسطے سے ادا

بھی سبب ہے اور وجوب الاداء سبب ہے تو سبب کیساتھ ادا کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا، بہر حال جز سبب اپنے مسبب کیساتھ متصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو وہ جزء تحریمہ کی تحریمہ پر مقدم ہوتا ہے وجوب نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جزء اول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزاء معدوم ہیں، اور معدوم، موجود کا مزاحم نہیں ہوتا ہے لہٰذا بعد والے اجزاء، جزء اول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزاء، جزء اول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جزء اول کو وجوب صلوٰۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز ادا نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزاء جزء اول کے بعد ہیں۔ پس اس صورت میں وجوب نماز وقت کے اجزاء میں سے اس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتداء کیساتھ متصل ہے جیسا کہ خادم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بجکر ۵۹ منٹ ۵۹ سکنڈ پر جو وقت ہے یہ وقت اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا "منتقل السببیۃ" کہنا درست نہیں ہے کیونکہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقال سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے۔ مثلاً پہلے وقت کے جزء اول میں سببیت ثابت تھی اور اب اس جز میں ثابت ہے جو ابتداء شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقۃً انتقال نہیں ہے مگر چونکہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھدیا گیا اور منتقل السببیۃ کہدیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جزء اول میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں بعد والے اجزاء کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ایک واجب کیلئے متعدد اسباب کا ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نماز شروع کرنے کی ابتداء میں لوگ مختلف ہیں مثلاً بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ظہر کی نماز اول وقت میں ادا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد ادا کرتے ہیں مگر بعض مثلاً پونے دو بجے ادا کرتے ہیں، بعض دو بجے اور بعض ڈھائی بجے ادا کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ پس تینوں حضرات کی نماز ظہر کے اسباب مختلف ہوئے یعنی پہلے شخص کی نماز ظہر کا سبب پونے دو بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا۔ اور دوسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب دو بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا، اور تیسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب ڈھائی بجے سے ایک سکنڈ پہلے کا وقت ہوا۔ گویا ایک نماز ظہر کے وجوب کے متعدد اسباب ہوگئے حالانکہ ایک واجب کا ایک سبب ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب حقیقی تو بلا واسطہ اللہ تعالیٰ ہیں لیکن یہ وقت معرّف یعنی سبب کی علامت ہے

کرنے والا ہے تو ایک شیٴ واحد کیلئے متعدد معرفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیونکہ شیٴ واحد کیلئے متعدد معرِّفات ہو سکتے ہیں۔ اور اگر وقت کے اجزاء صحیحہ میں نماز ادا نہ کی یہاں تک کہ وقت تنگ ہوگیا تو وقت کی تنگی کی صورت میں وجوب نماز جزء ناقص کی طرف منسوب ہوگا۔ اور جزء ناقص وجوب نماز کا سبب ہوگا۔ اور سبب ناقص ہونے کی وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیونکہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جزء ناقص کا تصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں اور کوئی جزء ناقص نہیں ہوتا۔ اور جزء ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جس میں چار رکعت ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک جس وقت میں چار رکعت ادا کی جاسکیں اسکے مابعد کیطرف سببیت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اس کے مابعد کیطرف سببیت کا منتقل ہونا امام زفرؒ کے خلاف ہے اس لئے کہ چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف ما لا یطاق ہے حالانکہ شریعت اسلام نے ایسی چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" ہماری دلیل "قدرت مطلقہ" کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گذر چکی ہے اس جگہ ملاحظہ کیا جائے بہرحال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جزء اخیر وجوب نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جزء اخیر کامل ہوا جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیونکہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی جزء ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دوران نماز آفتاب طلوع ہوگیا تو نماز فجر باطل ہوجائے گی اور از سر نو نماز فجر پڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیونکہ جس طرح نماز فجر واجب ہوئی تھی اس طرح ادا نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور ادا کیا گیا ناقص طور پر۔

محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلان صلوٰۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصل نماز باطل ہوگئی بلکہ مراد یہ ہے کہ وصفیت باطل ہوگئی یعنی فرضیت ادا نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہوجائے گی۔ اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصل صلوٰۃ ہی باطل ہوجائے گی یعنی فجر کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی۔ ان کی مستدل حدیث ابی ہریرہؓ ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر" استدلال اس طرح ہے

طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پالی اس نے فجر کو پالیا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالی اس نے عصر کو پالیا۔ اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور نہی حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے یعنی اوقات ثلثہ (طلوع، غروب، اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو لیکن طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے چنانچہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی ادا کرنے سے ادا ہوگی حالانکہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل ادا نہیں ہوئی بلکہ ناقص ادا ہوئی ہے اور جب طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ وہ واجب ہوئی تھی کامل تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جزء اخیر ناقص ہوتا ہے لہٰذا جزء اخیر میں نماز عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی یعنی جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی اور جب ادا وجوب کے مطابق ہو گئی تو یہ نماز شرعاً معتبر ہوگی غروب کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہرحال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جائے اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کی وجہ سے باطل نہ ہو۔ پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم احناف نے کہا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہو جائے گی لیکن غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی کو صاحب نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جزء اخیر اگرچہ ناقص ہے جیسا کہ نماز عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر درمیان نماز آفتاب غروب ہو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهٗ إِلٰى مَا بَيْنَ ابْتِدَاءِ الشُّرُوْعِ صَالِحًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَالْكُلِّ وَالنَّاقِصِ لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إِنَّمَا يَتَعَيَّنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ ضَرُوْرَةَ أَنَّهٗ لَوْ تَقَرَّرَ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ لَمْ يَتَعَيَّنْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ الْأَدَاءُ وَالْجُزْءُ

فالاول لاهتمام شأنه عند الجمهور صرّح به حتى ذهب كل الأئمة سوى أبي حنيفة إلى استحباب الأداء فيه وكذا الجزء الناقص لأجل خلافية زفر فيه صرّح به بلا ريب، وهذا كله إذا أدّى الصلاة في الوقت وأما إذا فاتت الصلاة عن الوقت ثم يضاف الوجوب إلى جملة الوقت لا محالة فالأولى قيامه عن كل الوقت سبباً وهو كونه ظرفاً للصلاة لأنه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سبباً للقضاء وهو كامل فيجب الصلاة كاملة فلا يتأدى إلا في الوقت الكامل۔

(ترجمہ):۔ اور مصنف کا قول "بالي ابتداء الشروع" جزء اول اور جزء ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزء اول یا جزء ناقص وجوب صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا پس مناسب یہی تھا کہ اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جزء اول کے عظیم الشان ہونے کی وجہ سے مصنف نے جزء اول کی صراحت کی ہے حتی کہ ابو حنیفہؒ کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جزء اول میں نماز ادا کرنا مستحب ہے اسی طرح جزء ناقص، امام زفرؒ کے اختلاف کی وجہ سے صراحتہً مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب نماز وقت کے اندر ادا کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت کی طرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے ظرف ہونا وہ زائل ہو گیا کیوں کہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضاء کیلئے سبب ہے، اور وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہٰذا نماز، وقت کامل ہی میں ادا ہوگی۔

(تشریح):۔ شارح نور الانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اول کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ماتن کا قول "بالي ابتداء الشروع" جزء اول اور جزء ناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزء اول بھی وجوب صلوٰۃ کا سبب اسی وقت ہوگا جب جزء اول میں نماز شروع کیا جائے اور جزء ناقص بھی سبب اسی وقت ہوگا جب نماز جزء ناقص میں شروع کیا جائے چنانچہ اگر جزء اول یا جزء ناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جزء اول سبب ہوگا اور نہ جزء ناقص سبب ہوگا، بہر حال جب جزء اول اور جزء ناقص وجوب نماز کے سبب اسی وقت بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جزء اول اور جزء ناقص بھی "بالي ابتداء الشروع" کے تحت داخل ہیں کیونکہ نماز جب جزء اول میں شروع کیا جائیگی تو جزء اول نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا اور جب جزء ناقص میں شروع کیا جائیگی تو جزء ناقص ابتداء شروع کے متصل ہوگا الحاصل مصنف کا قول "بالي ابتداء الشروع" جزء اول اور جزء ناقص دونوں کو شامل ہے

اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا " وجب اذا ان یضاف الی ما یلی ابتداء الشروع او الی جملۃ الوقت " بعض وقت کی نوع اول کی دو قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہو۔ دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جزاول مختلف فیہ ہے اسی وجہ سے کہ حضرت امام زفر کے علاوہ تمام ائمہ نے جزاول میں نماز ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ جزاول مختلف فیہ ہے اس لئے اس کو صراحۃً علیحدہ کرکے ذکر فرمایا اور اسی طرح جزناقص میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے لہٰذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جزناقص کو صراحۃً ذکر فرمایا۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں ادا کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز ادا نہ کرسکے اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضاء کا سبب ہوگا کیونکہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظرف کیلئے بھی ہے اور ظرف اور سبب دونوں جمع نہیں ہوسکتے لیکن جب وقت گذر گیا اور نماز ادا نہیں کرسکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا، اور جب مانع زائل ہو گیا تو قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہٰذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوگی تو کامل ہی وقت میں ادا ہوگی ناقص وقت میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

ونبہ المصنف بقولہ فلہذا لا یتأدی عصر امس فی الوقت الناقص بخلاف عصر یومہ یعنی فلاجل ان سبب وجوب عصر الیوم ہو الوقت الناقص اذا لم یؤدہ فی الاجزاء الصحیحۃ وسبب وجوب عصر الامس ہو کل الوقت الکامل قلنا لا یتأدی عصر الامس فی الوقت الناقص لانہ لما فاتت الصلوۃ عن الوقت کان کل الوقت سببا وہو کامل باعتبار اکثر اجزائہ وان کان یشتمل علی الوقت الناقص فلا یصح قضاؤہ الا فی الوقت الکامل ویتأدی عصر یومہ فی الوقت الناقص لانہ لما لم یؤدہ فی الوقت الاول و تصل

ثُمَّ وَعَصْرُ الْيَوْمِ إِنَّمَا نَقَصَ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ فَيُؤَدِّي نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ۔

(ترجمہ): پس اسی وجہ سے کل گذشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی برخلاف آج کی عصر کے یعنی اس وجہ سے کہ آج کی عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے جبکہ اس کو اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا ہو اور گذشتہ کل کی عصر کے وجوب کا سبب کل وقت ہے جو فوت شدہ ہے اور کامل ہے ہم نے کہا کہ گذشتہ کل کی عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب نماز وقت سے فوت ہوگئی تو کل وقت سبب ہوگا۔ اور پورا اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اگرچہ وہ ناقص وقت پر بھی شامل ہے پس اس کا قضا کرنا صحیح نہ ہوگا مگر وقت کامل میں۔ اور آج کی عصر وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی پس اگر جب اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور اس کا شروع جزء ناقص میں متصل ہوگیا تو جزء ناقص ہی اس کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس کو ناقص ہی ادا کیا جائے گا جیسا کہ واجب ہوا ہے۔

(تشریح): صاحب منار کہتے ہیں کہ آج کی نماز عصر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نماز عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے اور کل گذشتہ کی نماز عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گذشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی کیونکہ جب نماز عصر کا وقت فوت ہوگیا اور مکلف نماز ادا نہ کر سکا۔ تو پورا وقت کل گذشتہ کی نماز عصر کی قضاء کا سبب ہوگا اور یہ پورا وقت اگرچہ جزء ناقص پر بھی مشتمل ہے لیکن اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گذشتہ کی قضاء کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گذشتہ کل کی قضاء وقت کامل ہی میں ادا ہو سکتی ہے وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی۔ اور آج کی نماز عصر وقت ناقص میں بھی ادا ہوسکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اول وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کر سکا بلکہ جزء ناقص میں شروع کیا تو آج کی نماز عصر کے وجوب کا سبب جزء ناقص ہوگا اور جب سبب جزء ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی جیسا کہ نقصان سبب کی وجہ ناقص واجب ہوا ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ مَنْ شَرَعَ فِي صَلٰوةِ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيلِ وَالتَّطْوِيلِ إِلٰى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ لَا تَفْسُدُ بِالْغُرُوبِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ تَفْسُدَ فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُورَةَ الْاِشْتِغَالِ بِالْعَزِيمَةِ فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِي كُلِّ صَلٰوةٍ أَنْ يُؤَدِّيَ فِي تَمَامِ الْوَقْتِ وَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيمَةِ مِمَّا لَا يُمْكِنُهُ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا

استدراک ہے۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جو شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے پھر اس کو تعدیل اور لمبی قراءت کے ذریعہ اس قدر بڑھا دے کہ آفتاب غروب ہو جائے اس لئے کہ یہ نماز ناقص پوری ہوئی حالانکہ اس کی ابتدا کامل وقت میں ہوئی تھی کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ اس کی بنا عزیمت پر ہے اس لئے کہ ہر نماز میں عزیمت یہ ہے کہ اس کو پورے وقت میں ادا کیا جائے پس عزیمت پر عمل کرنے کے ساتھ کراہت سے بچنا ایسی چیز ہے جو جمع نہیں ہو سکتی۔ پس لہٰذا کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا گیا۔

التشریح: اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ صفت نقصان کے ساتھ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اول وقت عصر میں عصر کی نماز شروع کرے پھر تعدیل ارکان اور لمبی قراءت کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھا دے کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہو جائے۔ تو یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اس کو وقت کامل میں شروع کیا گیا تھا یعنی وقت کامل سبب کامل کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی لیکن ادا کیا گیا صفت نقصان کے ساتھ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اس حکم کا نام ہے جو اصلی ہو اور عوارض کو اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے مشروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارض یعنی سفر کی وجہ سے مشروع ہے اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" کی وجہ سے اصلی ہے۔ اسی طرح پورے وقت میں نماز ادا کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدوس کی طرف سے چونکہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے اس بات کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کے ساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کرنے کی رخصت اور اجازت دیدی گئی کیونکہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور بندوں کی روزی کا سلسلہ دشوار تر ہو جاتا تو بس اسی عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے۔ پس اس اعتراض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے چونکہ عزیمت پر عمل کیا ہے اس لئے یہ اعتراض واقع ہوا۔ اور اس صورت میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہو سکتے لہٰذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے۔ تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کر دیا گیا اور جبکہ اس صورت میں باوجودیکہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی تھی لیکن کراہت یعنی صفت نقصان کے ساتھ ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ اور جب اس صورت میں صفت نقصان کے ساتھ عصر کی نماز ادا کرنے کی

اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا ۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَيْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِيْ هُوَ ظَرْفٌ وَشَرْطٌ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ يُعَيِّنَ النِّيَّةَ وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ اَيْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ الْوَقْتِيَّةِ بِسَبَبِ التَّقْصِيْرِ اِلٰى آخِرِ الْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ النَّوْمِ اَوِ النِّسْيَانِ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهِ لِاَنَّهُ اِنَّمَا جَاءَ التَّضْيِيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْاَصْلِ كَانَ مُتَّسِعًا ۔

ترجمہ: اور اس قسم کا حکم متعین کرنے کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی اس قسم کا حکم کہ وہ ظرف ہے تعیین کی نیت کا مشروط ہونا ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر پڑھنے کی نیت کی ، اور مطلق نیت سے ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب وقت ظرف ہے وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل اور قضاء کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے اور تنگی وقت کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوگی یعنی جب نماز کی آخری وقت تک کوتاہی کرنے کی وجہ سے یا نیند یا نسیان کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعیین ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے حالانکہ اصل میں وسعت تھی ۔

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ امر مطلق عن الوقت کی وہ قسم جس میں وقت ظرف، شرط اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرض وقت کی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں نے آج کی نماز ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی۔ دلیل یہ ہے کہ وقت جب کہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضاء نمازیں سب کی گنجائش ہے اسلئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت کی تو بھی کافی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی نماز ادا بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی۔ پس نماز ادا اسی وقت متعین ہوگی جب فرض وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو جائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعیین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا۔ یعنی اگر نمازی آخری وقت تک نماز کو ٹالتا رہا، یا سو گیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعیین کی

ادا کرنے والا ہوگا۔

(تشریح): صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصۂ وقت میں نماز ادا کرے گا وہ حصہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعل مامور بہ ادا کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصۂ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے جز میں ادا کی تو یہ نماز قضا نہیں کہلائے گی بلکہ ادا کہلائے گی کیونکہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس جز میں بھی ادا کیا جائیگا ادا ہی کہلائے گی قضا نہ کہلائے گی۔ اور یہ جو بعض شوافع نے کہا ہے کہ وقت کا جز اول ادا کیلئے متعین ہے اور جز اول کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضا ہوگی ادا نہ ہوگی۔ اور بعض احناف نے کہا ہے کہ وقت کا جز اخیر ادا کیلئے متعین ہے اگر جز اول میں ادا کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیونکہ آمر (شارع) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہذا اجزائے وقت میں سے ہر جز تحصیل حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری جز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلاف امر ہے۔ لہذا نہ بعض شوافع کا قول معتبر ہے اور نہ بعض احناف کا قول لائق اعتبار ہے اور اس کی مثال کہ بغیر ادا کے وقت کا کوئی حصہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کرکے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلائے (۲) یا ان کو کپڑا پہنائے (۳) ایک غلام آزاد کرے۔ ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے۔ مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی اجازت اُسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فکفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام "یعنی قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھنے ہیں تین دن کے۔ بہرحال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کرے تو وہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو ادا نہ کرے۔ ہاں، اگر اس کو ادا کرلیا تو وہ متعین ہو جائیگی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو ادا کیا مثلاً دل یا زبان سے دس مساکین کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام آزاد کرنا ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا، اسی طرح اگر

متعین کردہ حصۂ وقت کے علاوہ دیگر اوقات میں بھی ادا ہوگی، قضا نہ ہوگی۔

أو يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله إما أن يكون ظرفا وهو القسم الثاني من الأنواع الأربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الأول إلا بكون الأول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو ما استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فإن الصوم يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه أيضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الأيام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الأول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل أول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الأحمدي وتركنا ههنا كونه شرطا للأداء مع أنه شرط لذلك أيضا اكتفاء بالقرائن۔

(ترجمہ وتشریح): یا وقت، فعل مامور بہ کیلئے معیار ہوگا اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوگا جیسے رمضان کا مہینہ۔ یہ عبارت مصنف کے قول "اما ان یکون ظرفا" پر معطوف ہے اور یہ امر موقت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔ اور پہلی قسم اور اس کے درمیان سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ قسم اول میں وقت ظرف ہے اور اس میں معیار ہے اور معیار وہ ہے جو موقت کو گھیرے اور موقت سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت، معیار کے طویل ہونے سے طویل ہو جائے اور معیار کے کوتاہ ہونے سے کوتاہ ہو جائے۔ اس لئے کہ روزہ، دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے پس وقت، روزہ کیلئے معیار ہوگا۔ اور یہی وقت امر موقت کے وجوب کا سبب بھی ہے۔ البتہ سبب وجوب میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا کہ پورا مہینہ رمضان کے تمام روزوں کے وجوب کا سبب ہے۔ اور یہ کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں۔ اور کہا گیا کہ مہینے کا پہلا جزء پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے۔ اور کہا گیا کہ ہر دن کا اول اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے۔ ہم نے یہ سب باتیں تفسیر احمدی میں ذکر کی ہیں۔ اور یہاں قرائن پر اکتفاء کرتے ہوئے ادا کیلئے وقت کے شرط ہونے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ "وقت" ادا کیلئے شرط بھی ہے۔

(تشریح): سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم اگر وقت مؤدی کیلئے ظرف، ادا کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو، کا بیان ہو چکا ہے دوسری قسم یہ

ہے کہ وقت فعل مامور بہ کیلئے معیار بھی ہو اور اس کے وجوب کیلئے سبب بھی ہو جیسا کہ رمضان کا مہینہ۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کی یہ عبارت سابقہ عبارت " اما ان یکون ظرفا " پر معطوف ہے اور امر مقید بالوقت کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم اور دوسری قسم کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ " وقت " پہلی قسم میں ظرف ہے اور دوسری قسم میں معیار ہے، معیار وہ ہے جو وقت یعنی فعل مامور بہ مقید بالوقت کو گھیر لے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد معیار کا کوئی حصہ خالی نہ رہے بلکہ معیار اور وقت کے بڑھنے سے فعل مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے گھٹنے سے فعل مامور بہ گھٹ جائے مثلاً روزہ گرمی کے زمانہ میں دن کے بڑھنے سے بڑھ جاتا ہے اور سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے پس وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور یہی وقت روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے کیونکہ روزہ شہر رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے " صوم رمضان " اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے " فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ " جو شخص تم میں سے ماہ رمضان کو پالے وہ رمضان کا روزہ رکھے بہر حال " روزہ " رمضان کے ماہ کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، لہٰذا ماہ رمضان یعنی وقت رمضان، روزہ واجب ہونے کا سبب ہے۔ البتہ اسباب سبب میں اختلافات ہے۔

(۱) چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا پورا مہینہ روزہ کا سبب ہے اس لئے کہ روزے کو رمضان کی طرف مضاف کیا جاتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے۔ یعنی مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے لیکن اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ کہ سبب رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے پس جب پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے تو پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو مسبب کا سبب پر مقدم ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ اور جب یہ بات ہے تو پورے مہینہ کو روزہ کا سبب قرار دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا سبب صرف دن ہیں، رمضان کی راتیں روزہ لازم ہونے کا سبب نہیں ہیں۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شئ کا سبب، اس شئ کے ادا کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں پس جب روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہوں گے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیونکہ روزہ نام ہے کھانے پینے اور جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام جائز ہیں، بہر حال راتیں روزے کے منافی ہیں اور منافی کی

اپنے منافی شیٔ کا سبب نہیں ہو سکتی لہٰذا لیالی روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں۔ پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شیٔ کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اس شیٔ کے ادا کرنے کا محل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا۔ تو یہ وقت اس نماز کے وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیونکہ آخری وقت سے مراد مقدار تحریمہ کا وقت ہے اور مقدار تحریمہ کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو ممتد فرما دیں جیسا کہ قدرت مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے

(۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جزء پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گذر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضاء لازم ہوتی ہے، پس قضاء کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے، اور رمضان کے روزے اسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جزء اول وجوب صوم کا سبب ہو۔ بہرحال رمضان کے جزء اول کا وجوب صوم کا سبب ہونا ثابت ہے۔

(۴) بعض حضرات نے کہا کہ ہر دن کا اول حصہ اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک روزہ کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے پس جب ہر روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر روزہ کا سبب بھی مستقل ہوگا اسلئے کہ مستقل مسببات کیلئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ بہرحال ثابت ہو گیا کہ ہر دن کا اول حصہ اس دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات نے کہا کہ ہر رات کا آخری حصہ اگلے دن کے روزہ کا سبب ہے اور وجہ یہ ہے کہ سبب کا مسبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول (۴) کی صورت میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ قول (۴) اور (۵) دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصہ کو سبب قرار دیا گیا ہے۔ صاحب تلویح کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

"ولم یذکر ھھنا کونہ شرطا الا" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ "وقت" جس طرح صلوٰۃ وغیرہ کیلئے اسباب اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرائن پر اکتفا کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا کیونکہ جو چیز وقت کے ساتھ موقت ہوتی ہے وقت اس کی ادا کیلئے یقیناً شرط ہوتا ہے، یہ بات سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا جیسے نذر معین کے روزہ میں کہ نذر وجوب صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کیلئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا ۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰى كَوْنِهٖ مِعْيَارًا فَقَالَ فَيَصِيْرُ غَيْرُهٗ مَنْفِيًّا اَيْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مِعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيْرُ غَيْرُ الْفَرْضِ مَنْفِيًّا فِيْ رَمَضَانَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَّقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ هٰذَا التَّعْيِيْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِي الصَّلٰوةِ لِكَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَيْرِهَا اَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلٰوةِ وَقَالَ زُفَرُ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا حَاجَةَ اِلٰى اَصْلِ النِّيَّةِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ مُتَعَيِّنٌ بِتَعْيِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَخَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا وَهُوَ مَا قُلْنَا۔

ترجمہ: .... پھر اس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنفؒ نے تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ اس وقت کا غیر منتفی ہو جائے گا یعنی جب رمضان کا مہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہو جائے گا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے، اور تعیین کی نیت مشروط نہ ہوگی بایں طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے۔ کیونکہ یہ تعیین نماز میں اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین نیت ضروری ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی وہی قول ہے جو ہم نے بیان کیا ہے ۔

(تشریح) اور وقت چونکہ روزہ کیلئے معیار ہے اس لئے مصنفؒ نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے مہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان

کا روزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جا سکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کر لے تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصل صوم کی نیت کی ہے اور وصف صوم یعنی نفل یا واجب آخر کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصل صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہو جائے گا اور اصل صوم باقی رہے گا۔ اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائیگا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چونکہ روزے کیلئے معیار ہے اسلئے رمضان میں روزہ رکھنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا ضروری نہیں ہے کہ میں کل آئندہ رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ صرف یہ کہنا کہ میں کل آئندہ روزہ رکھوں گا۔ کافی ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ نماز میں تعیین کی نیت کرنا اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ نماز کا وقت ظرف ہونے کی وجہ سے وقتی نماز کے علاوہ غیر وقتی نماز وں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یعنی غیر وقتی نمازیں بھی پڑھی جا سکتی ہیں لہذا وقتی نماز کو متعین کرنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا مشروط قرار دیا گیا ہے اور رمضان کے مہینہ کے معیار ہونے کی وجہ سے چونکہ اس میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ صرف رمضان کا روزہ مشروع ہے اسلئے یہاں تعیین کی نیت شرط قرار نہیں دی گئی ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفت عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ عبادت مقررہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی روکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے خواہ نہ چاہے یہی جبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت ادا ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے شرعاً متعین ہے کیونکہ رمضان میں صوم رمضان کے سوا کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلق صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہو جائے گا اور اطلاق نیت کے باوجود تعیین حاصل ہو جائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو، اے انسان، کہہ کر بلا دیں

فلم يترخص عاد حكمه إلى الأصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان ۔

(ترجمہ) :- مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسافر میں کہ وہ واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے یہ مقدر سے استثناء ہے یعنی رمضان کا روزہ خطاء فی الوصف کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں اس حال میں کہ وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضاء اور کفارہ کی نیت کرے کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے اسلئے کہ جب اس کے حق میں وجوب اداء ساقط ہوگیا تو اسکے بعد وہ کھانے اور واجب آخر کے درمیان مختار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہود شہر مسافر کے حق میں بھی مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف آسانی کیلئے افطار کی اجازت دی گئی ہے۔ پس جب اس نے اس رخصت کو قبول نہ کیا تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ آیا لہٰذا نیت کے مطابق روزہ ادا نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "الا فی المسافر" استثناء ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ مقدر ہے یعنی خطاء فی الوصف کے باوجود ہر شخص کے حق میں رمضان کا روزہ درست ہوگا لیکن اگر مسافر رمضان میں کسی واجب آخر یعنی قضاء یا کفارہ کی نیت کرے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس واجب کی نیت کی ہے وہی ادا ہوگا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کے حق میں آیت "ومن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر" (البقرہ) کی وجہ سے وجوب اداء ساقط ہوگیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہوگیا اور شعبان میں ہر آدمی کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے، اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے اور چاہے تو موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب آخر ادا کرے پس جب مسافر کو رمضان میں واجب آخر ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی تو واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ہی ادا ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ رمضان میں اگر مسافر کسی واجب آخر کی نیت کرے گا تو اس کی طرف سے بھی موجودہ رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت "فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ" کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہود شہر ہے اور شہود شہر (حضور رمضان) جس طرح مقیم کے حق میں موجود ہے اسی طرح مسافر کے حق میں بھی موجود ہے لہٰذا رمضان کا روزہ جس طرح مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کیلئے اس کو افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیدی گئی ایسا نہیں کہ غیر صوم رمضان کو رمضان میں مشروع کر دیا گیا بلکہ محض اس کی آسانی کے خاطر اور سفر کی مشقت کے پیش نظر اس کو افطار کرنے کی رخصت

دیدی گئی ہے مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کرلی تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا یعنی شہود شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہو جائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا وہ رمضان موجودہ ہی کا شمار ہوگا اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُسْتَثْنٰى بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوٰى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ يَقَعُ عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمَشَقَّةَ عَلٰى نَفْسِهِ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِيْ يَضُرُّهُ الصَّوْمُ كَمَرَضِ الْحُمّٰى وَالْبَرْدِ وَوَجَعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِيْ لَا يَضُرُّهُ الصَّوْمُ كَمَرَضِ امْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيْضُ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ ـ

(ترجمہ) :- اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر مریض نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا، اسلئے کہ مریض کی رخصت حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہے نہ کہ تقدیری اور فرضی عجز کیساتھ۔ پس جب مریض نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہوگیا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہٰذا رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے اور کہا گیا کہ مریض کی رخصت بھی فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور وہ مرض بڑھ جانے کا خوف ہے پس مریض مسافر کے مانند ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہو جیسے سردی کے بخار کا مرض اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت ازدیاد مرض کے خوف اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہوگی اور وہ مریض جس کو روزہ نقصان نہ دیتا ہو جیسے پیٹ کی بدہضمی تو اس کی رخصت حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھا تو ظاہر ہوگیا کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا لہٰذا اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب منار کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیونکہ اگر مریض نے

رمضان میں نفل روزے یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہذا اگر مریض روزہ رکھے اور نفس پر مشقت برداشت کرے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا کیونکہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا، اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صوم نفل یا واجب آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفل روزہ یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بقول صاحب نورالانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مریض کی رخصت احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور فرضی عجز سے مراد مرض بڑھ جانے کا خطرہ ہے یعنی اگر مریض کو روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور جب مریض کو مرض زیادہ ہونے کے اندیشہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ مریض، مسافر کے مانند ہے یعنی مسافر کے مانند یہ مریض بھی اگر نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کرے تو نیت کے مطابق ہی روزہ ادا ہوگا، اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض دو طرح کے ہیں ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سر درد کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار اس مریض کی رخصت تو زیادتی مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی مرض کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور دوسرا مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے بدہضمی کا بیمار، تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا، پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہر صورت رمضان موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے، تو یہ تیسری قسم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیوفوا نذورہم"۔

"واما النذر المعین الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "امر مقید بالوقت" کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہو سکتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہو سکتا ہے کیونکہ نذر معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہئے تھا "والنذر" اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہئے تھا تاکہ یہ نذر مطلق اور نذر معین دونوں کو شامل ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام یہ ہیں کہ نذر مطلق کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعینہ دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نفل روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذر معین ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اس لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اس لئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ اور نذر معین کی صورت میں اگر متعینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ قضاء ہوگا گویا نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور رہا قضاء رمضان کا روزہ تو اس میں تعیین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق قضاء رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضاء کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اس لئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق "المنذر المطلق" کہا نہ کہ فقط "المنذر"۔ حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "قضاء رمضان" واقع ہے اور قضاء رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "النذر المطلق" ذکر کیا گیا نہ کہ فقط "النذر"۔

"والظاهر ان النذر المعين الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہو سکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہو سکتا تو امور مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہو گئیں

(۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضاء رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقت حج (۵) نذر معین کا وقت حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں ——— اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہے اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے لہذا اس کے کہ اس نے خود اسی دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگرچہ اصولیین کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب "نذر" ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی ہے بہرحال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہوگیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہوں گی۔

شارح نے مذکورہ سوال یہ ہے کہ نذر معین بعض احکام میں رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے رمضان کے روزے کے ساتھ تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگرچہ یہ نذر کرنے والے کے اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضائے رمضان کے روزے کے ساتھ اس لئے شریک ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضاء کی جائے گی قضاء واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں نذر کا روزہ رکھے گا فی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر ہی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بہرحال نذر معین جب بعض احکام میں رمضان کے ساتھ اور بعض احکام میں قضائے رمضان کے ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے لاحق کر لو۔ اور جب نذر معین کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنف نے نذر معین کو تو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضاء رمضان اور نذر مطلق کو مامور بہ مقید بالوقت کے اقسام میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ان سے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بہ مطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ زکوۃ اور صدقۃ الفطر مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہی لکھا کہ جن حضرات (مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جا سکتا ہے نہ کہ

واجب ہوگا قضاء کے ساتھ فدیہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضاء کا وقت آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہے لہذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضاء کرنا ضروری ہے اگر آنے والے رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضاء نہ کی تو اس پر قضاء کے ساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (وقت کا ظرف[1] سبب اور شرط ہونا اور وقت کا معیار اور سبب ہونا[2]) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں ادا نہ کیا گیا بلکہ بعد میں ادا کیا گیا تو دونوں قضاء ہو جائیں گے۔

أو يكون مشكلاً يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع الموقت يعني أو يكون وقت الموقت مشكلاً أي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج بأنه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين: الأول أن وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى إلا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلاً عنه من هذا الوجه فيكون ظرفاً من حيث أنه لا يؤدى في هذا الوقت إلا حج واحد فيكون معياراً بخلاف الصلوة بأنه في وقت واحد يؤدى صلوات مختلفة والثاني أن الحج لا يفرض في العمر إلا مرة وبعد ذلك فإن أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعاً يؤدى فيه أي وقت شاء وإن لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقاً لابد أن يؤدى في العام الأول لكن أبا يوسف اعتبر جانب التضييق ومحمد اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف۔

(ترجمہ) یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج کا وقت یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امور موقت کی قسموں میں سے چوتھی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج ادا نہیں کیا جاتا مگر ذی الحجہ کے دس دنوں میں سے بعض میں۔ لہذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس اگر مکلف نے دوسرا اور تیسرا سال پالیا تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا ادا کرے گا اور اگر دوسرا سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا

اس لئے کہ پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے یعنی امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسیع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ کی آئندہ عبارت میں آ رہا ہے۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت "اما ان یکون الوقت ظرفا للمؤدی" پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبہ الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اس چوتھی قسم کی مثال "حج کا وقت" ہے کیونکہ حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے۔ حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے حج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ ارکان حج ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بیکار رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کا فعل سے زائد رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا اس اعتبار سے حج کا وقت حج کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی حج ادا کیا جا سکتا ہے اور ایک سے زائد حج ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں لہٰذا نماز کا وقت نماز کے لئے بلاشبہ ظرف ہوگا بہر حال حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فریضۂ حج کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں حج ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر حج فرض ہے اگر وہ دس پانچ سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے حج کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں حج ادا کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہٰذا یہ وقت حج کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مرگیا اور دوسرا سال میسر نہ ہوا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی حج ادا کرنا ضروری تھا اور یہی سال فریضۂ حج کے لئے متعین تھا اور اس متعین سال میں چونکہ ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے دوسرا حج ادا نہیں ہو سکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے حج کا وقت حج کے لئے معیار ہوگا بہر حال جب حج کا وقت حج کے لئے معیار بھی ہو سکتا ہے اور ظرف بھی ہو سکتا ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتنؒ حضرت امام ابو یوسفؒ وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمدؒ وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

علی الفور وجوب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج ادا کرنے سے گناہ دور ہو جاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔ اور امام محمدؒ چونکہ وسعت وقت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے پیچھے ادائے حج کے لئے متعین نہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے سے پہلے پہلے جب چاہے حج کرلے اس تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج سنہ ۱۰ھ میں ادا کیا ہے حالانکہ حج سن ۹ سے پہلے فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپ کی وفات نہ ہوگی گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونے کا امکان نہ تھا اور جب آپ کے لئے حج فوت ہونے کا اندیشہ نہیں تو آپ کے لئے تاخیر جائز ہوگی اور آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے لئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا ۔ کجا میں اور کہاں یہ نکہت گل ۔

شارح نور الانوار لکھتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا ثمرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شخص گنہگار ہوگا۔ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کرلیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کرلی جائے گی یہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں اگر اچانک موت آ گئی یا علامات موت ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو بلاشبہ گنہگار ہوگا لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح لکھتے ہیں کہ تاخیر حج کی وجہ سے گنہگار ہونے اور گنہگار نہ ہونے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہرصورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہٰذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قضاء۔ اس لئے مرنے سے پہلے پہلے جب بھی حج کرے گا دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قضاء نہ ہوگا۔

ثمرۂ اختلاف کے تحت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ پہلے

بھی سال اول سے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے پس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہ صغیرہ ہوگا نہ کہ کبیرہ کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل نہیں ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہٰذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہئے۔ ہاں، اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیرہ گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا۔

وَيَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهٖ مُشْكِلًا أَيْ وَيَتَأَدَّى الْحَجُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِأَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَإِنَّهٗ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ فِيْهِمَا عَنِ الْفَرْضِ لِأَنَّهٗ سَفِيْهٌ يَجِبُ أَنْ يُحْجَرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِيْ شُرِطَ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلٍّ مِنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مِعْيَارًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ ظَرْفًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتَأَدّٰى بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُفْهَمَ۔

(ترجمہ) اور فریضۂ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضۂ حج مطلق نیت سے ادا کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضۂ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفل حج کی نیت کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں میں فریضۂ حج ادا ہوگا۔ اس لئے کہ یہ شخص نا سمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں شرط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہٰذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہٰذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح) وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہو گا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہوگا فرض

ادا نہ ہوگا۔ مطلق نیت سے حج فرض اس لئے ادا ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادا کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیونکہ عقلمند آدمی پہلے فرض ادا کرتا ہے اس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفل کی نیت سے حج فرض اس لئے ادا نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفلی حج کی نیت تو صراحۃً کی ہے اور حج فرض دلالۃً ثابت ہوتا ہے اور صریح دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحۃً ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقت حج فی نفسہٖ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حج نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہٰذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حج نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادا نہ کر کے نفل ادا کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعاً رد کر دیا جاتا ہے لہٰذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو رد کر دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس کی طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفت نفل باطل ہو گئی اور نفس حج کی نیت باقی رہ گئی اور سابق میں گذر چکا ہے کہ نفس حج کی نیت سے حج فرض ادا ہو جاتا ہے لہٰذا یہاں بھی حج نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادا ہوگا حج نفل ادا نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حج نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرف قولی کو رد کر دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہو گیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادا ہوگا حج فرض ادا نہ ہوگا ـــ

ـــ اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفلی روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اسلئے جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کرے گا تو وصف نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا ہو جاتا ہے لہٰذا صوم نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقت حج ہے کہ وقت حج نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہٰذا نفلی حج کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضۂ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا۔ اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہٰذا حج نفل کی نیت سے حج فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادا نہ ہوگا بلکہ نفل ادا ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہوا اور ظرف بھی

ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا پس حج کا وقت چونکہ ظرف ہے اس لئے حج نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی اس لئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہے اس لئے حج روزے کے مشابہ ہوگا اور روزۂ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اس لئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُوَقَّتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مُخَاطَبِينَ بِالْأَمْرِ أَوْ لَا فَقَالَ وَالْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الرِّوَايَةِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ إِذِ الْمُؤْمِنُونَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا فَمَعْنَاهُ أَدِيمُوا الثَّبَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَالْاِسْتِقَامَةَ عَلَيْهِ أَوْ مُوَافَقَةَ الْقَلْبِ بِاللِّسَانِ أَوْ نَحْوَ ذٰلِكَ وَكَذَا هُمْ مُخَاطَبُونَ بِالْعُقُوبَاتِ كَالْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَقَطْعِهِمْ عَنِ الْفَسَادِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي فَالْكُفَّارُ أَوْلَى بِهَا سِيَّمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رح لِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الْاِرْتِكَابِ لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِيلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ يَنْبَغِي أَنْ نُعَامِلَهُمْ حَسْبَ مَا نَتَعَامَلُ بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَنَحْوِهَا سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَإِلَيْهِ أَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ لَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا أَيْ إِذَا قَبِلُوا الْجِزْيَةَ فَلَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا۔

(مترجم) پھر جب مصنف رح مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنا شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجا لانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفار ہی کو ہو سکتا ہے اور یا مومنین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنوا آمنوا میں ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر قائم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اسی کے مثل، اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ اہل ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر عالم کے انتظام، فساد عالم کی اصلاح اور معاصی سے روکنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک کیونکہ امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے اور مٹانے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان ہوا کرتے ہیں لہٰذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب

تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہٰذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الخمر لہم کالخل لنا والخنزیر لہم کالشاۃ لنا وانما بذلوا الجزیۃ لیکون دماؤہم کدمائنا واموالہم کاموالنا" کفار کے لئے شراب اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سرکہ مباح ہے اور ان کے لئے خنزیر اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائے اور ان کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ کفار ایمان، عقوبات، معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

> وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف يعني أن الكفار مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المؤاخذة في الآخرة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين أي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد شرحته في التفسير الأحمدي بالطنب وجه واسلم.

(ترجمہ) اور مواخذۂ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوٰۃ اور حج کے مواخذۂ اخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شوافع کے درمیان اتفاق ہے پس ان کو فرائض اور واجبات کے ترک اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترک اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کس چیز نے دوزخ میں لا ڈالا؟ کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ محتاج کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نماز مفروضہ اور زکوٰۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح) مصنف منار کہتے ہیں کہ کفار اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔ اور اس میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفس ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرائض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب ہو گا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہل جنت کفار سے کہیں گے کہ

مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے وجوب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار عبادات نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیت عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے معذب نہیں کیا جائے گا۔ اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار دنیا میں جس طرح فرضیت عبادات کے اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحب نور الانوار بیان کرتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ حالت کفر میں کفار کی جانب سے ہونے والی ادائے عبادات کے صحیح ہونے کے قائل نہیں ہیں اور نہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعی رحمہ اللہ کفار کی طرف سے بحالت کفر ادائے عبادات کی صحت کے قائل نہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو ان کے کفار کے دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول میں یہ غلطی ہے اسی لئے علماء نے امام شافعی کے اس قول کہ "کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف ہیں" کی تاویل کی ہے کہ کفار کو ادائے عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات ادا کریں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں "یا ایھا الناس اعبدوا" کی تفسیر یہ کی ہے "یا ایھا الناس آمنوا ثم اعبدوا" یعنی اے کافرو! پہلے ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔ پس تم عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ یہاں شرط ہے اس لئے ایمان بھی عبادات کے تابع ہوگا اور اقتضاءً ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ بے وضو پر نماز فرض ہے بشرط طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرط ایمان اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجوب ادا کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا اسی طرح عبادات نماز وغیرہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحب نور الانوار امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترک ادائے عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ ادائے عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کی تحقیق توضیح تلویح میں پوری بات مذکور ہے۔

والصحیح انهم لا یخاطبون باداء ما یحتمل السقوط من العبادات ای المذهب الصحیح عندنا ان الکفار لا یخاطبون باداء العبادات التی تحتمل السقوط کالصلاة والصوم فانهما یسقطان عن اهل الاسلام بالحیض والنفاس ونحوهما لقوله علیه الصلوة والسلام لمعاذ حین بعثه الی الیمن انک تاتی قوما من اهل الکتاب فادعهم الی شهادة ان لا اله الا الله

وَأَنِّي رَسُولُ اللّٰهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ الْحَدِيثَ فَإِنَّهُ تَصْرِيحٌ بِأَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ مِنْ أَحَدٍ لَا جَرَمَ كَانُوا مُخَاطَبِينَ بِهِ ـ

(ترجمہ) اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض و نفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجتے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح) مصنف نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز اور روزہ تو کفار ان عبادتوں کو ادا کرنے کے مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض و نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں، پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو ادا کرنے کے مکلف نہ ہوں گے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے بروایت حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذا الی الیمن فقال انک تاتی قوما اہل کتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان ہم اطاعوک لذالک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ہم اطاعوک لذالک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم تؤخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم فان ہم اطاعوک لذالک فایاک وکرائم اموالہم واتق دعوۃ المظلوم فانہا لیس بینہا وبین اللہ حجاب۔ یعنی رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو ان کو اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کر لیں تو پانچ وقت کی نمازیں فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کر لیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں سے لے کر انہیں کے فقراء کو دیدی جائے اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کر کے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو مظلوم کی آہ سے بچتے رہنا اس لئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہ راست در اجابت

کو بھی کہتے ہیں۔

بہر حال یہ حدیث احناف کی تصریح کرتی ہے کہ کفار عبادات ادا کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ہیں.... یعنی ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے۔ اور جب کفار ایمان سے پہلے ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا۔ اور رہا مسئلہ ایمان تو وہ چونکہ کسی وقت بھی کسی سے ساقط نہیں ہوتا اس لئے کفار ایمان کے مخاطب اور مکلف ہوا کرتے ہیں اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترک ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ضرور ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب جمیل احمد غفرلہ

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ مَبَاحِثِ الْأَمْرِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الِاسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ يَعْنِي أَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَوَاصِّ لِأَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ وَبَاقِي الْقُيُودِ كَمَا مَرَّ فِي الْأَمْرِ غَيْرَ أَنَّهُ وَضَعَ قَوْلَهُ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ افْعَلْ وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوفَ وَالْمَجْهُولَ۔

(ترجمہ) مصنف نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نہی کے مباحث کو شروع فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور نہی کسی کا دوسرے آدمی کو تعلی کے طور پر لا تفعل کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ نہی بھی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور باقی قیودات بھی ویسی ہی ہیں جیسا کہ امر میں گذر چکا ہے مگر اس کے افعل کی جگہ لا تفعل کا لفظ رکھ دیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، متکلم، معروف اور مجہول سب کو شامل ہے۔

(تشریح) اللہ کا فضل و احسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہو گئی اب توفیق الٰہی سے نہی کے مباحث کا آغاز کیا جاتا ہے چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ نہی (جن صیغوں پر نہی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو "لا تفعل" کہنا نہی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ نہی امر کی طرح خاص ہونے میں بھی خاص ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ نہی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کر لیجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں "افعل" ہے اور نہی کی تعریف میں افعل کی جگہ "لا تفعل" ہے۔ وھو یشمل المخاطب لا کر ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نہی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نہی کی تعریف "لا تفعل" کی وجہ سے نہی غائب اور نہی متکلم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ لا تفعل واحد مذکر حاضر کا صیغہ ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لا تفعل سے واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مصدر سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو خواہ متکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجہول ہو کیونکہ جملہ لا تفعل

کا لفظ ہر نہی کو شامل ہوگا اور نہی کی تعریف جامع ہوگی۔

وَاِنَّهٗ يَقْتَضِيْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِيْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ ثُمَّ اِنَّ فِي النَّهْيِ تَقْسِيْمًا كَتَقْسِيْمِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اِمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْمُوْعُ اَرْبَعَةً عَلٰى مَا بَيَّنَهُ الْمُصَ۔

(ترجمہ) اور نہی منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت ضروری ہے اور حکیم بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حسن جانب امر میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم اقسام قبح کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبیح یا قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں پس مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہو گئیں۔

(تشریح) مصنف کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہے اور نہی کا فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل قبیح ہے اس لئے اس کو مت کرو۔ ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے سے اس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح نفس الامر میں موجود ہوتا ہے شارع نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنف یوں فرماتے " وانہ یثبت صفة القبح " یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنف کا یثبت کے بجائے یقتضی کا لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اس قبح کو ظاہر کرتا ہے۔ بہرحال نہی، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی متقاضی ہے کیونکہ ناہی حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بری باتوں ہی سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے امر فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ آمر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کو امر کرتا ہے نہ کہ بری باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً قبیح کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اس طرح مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہو گئی۔

وَهُوَ اَيِ الْمَنْهِيُّ عَنْهُ الْمَفْهُوْمُ مِنَ النَّهْيِ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ اَيْ تَكُوْنُ ذَاتُهٗ قَبِيْحَةً

بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا أي الأول من حيث أنه وضع للقبيح بقطع النظر عن ورود الشرع والثاني من حيث أن الشرع ورد بهذا وأما العقل فيجوزه أو لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني أن النوع الأول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه أي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الأحيان ومنفكا عنه في بعض آخر.

(ترجمہ) اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی، اول اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقل کے لیے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے صرف نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے اور عقل اس کو جائز کہتی ہے یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وصفی اور قبیح مجاوری۔ یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبح منہی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح منہی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو، اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبح منہی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں منہی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ ہو ضمیر کا مرجع وہ منہی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ نہی سے مفہوم ہے لیکن یہ تکلف کا ارتکاب ہے کیونکہ قریب میں منہی عنہ کا لفظ صراحۃً مذکور ہے لہٰذا جو چیز صراحۃً مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ بہر حال منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات قبیح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں، اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی۔ قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبح کا عقل ادراک کر سکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ نہ وارد ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبح محض شرع سے معلوم ہوا ہو اور عقل اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وصفی (۲) قبیح مجاوری۔ قبیح وصفی وہ ہے جس میں کسی وصف کی وجہ سے قبح آیا ہو اور وہ وصف فعل منہی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور قبیح مجاوری وہ ہے جس میں غیر کے مجاور اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہو۔

كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لأنه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه والعقل مستقل به لو لم يرد عليه الشرع لأن قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لأن البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وإنما قبح فيه لأجل أن الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلا لأدائها.

(ترجمہ) جیسے کفر، آزاد کی بیع، یوم نحر کا روزہ اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع۔ یہ لف ونشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے۔ اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں قبیح ہے اور عقل ہی اس کو کافی ہے اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کفران منعم کا قبح عقول سلیمہ میں مستحکم ہے۔ اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے اس لئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو اور اس میں قبح صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلۃ المال بالمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے۔ اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے اس لئے کہ شارع نے محدث کو ادائے صلوٰۃ کا اہل ہونے سے خارج کر دیا ہے۔

(تشریح) مصنف نے قبیح کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ کفر، قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصل وضع کے اعتبار سے قبیح ہیں اگر اس کے قبیح ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحت کا حکم لگاتی۔ اس لئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفران نعمت کا قبح عقول سلیمہ میں پیوست و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمٰن و رحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی بارش کرنے والا ہے لہٰذا ان انعامات کا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ بندے اپنے محسن حقیقی کا شکر ادا کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں، اس کی توحید کا دل وجان سے اعتراف کریں۔ پس جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ بہرحال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہونا ثابت ہو گیا اور اس کے قبح کا ادراک چونکہ عقل کر لیتی ہے اس لئے کفر، قبیح لعینہ وضعی ہوگا۔ اور رہا آزاد آدمی کی بیع تو وہ قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔ آزاد کی بیع میں قبح صرف اس لئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی "مال" نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزاد کی بیع پر "مبادلۃ المال بالمال" صادق نہ آیا اور جب آزاد کی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزاد کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور عقل چونکہ اس کے قبح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا قبح محض شرع کے ذریعے

معلوم ہو سکتا ہے۔ پس بچے آزاد کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔ اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگرچہ بذات خود مستحسن ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اسی بندے کو قرار دیا ہے جو طاہر اور پاک ہو لہٰذا حدث کے ساتھ پڑھی گئی نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگی۔

وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فإن الصوم في نفسه عبادة وإمساك لله تعالى وإنما يحرم لأجل أن يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم إعراض عنها وعند الخصم لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لأن الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فإنه في نفسه طاعة ولا فساد في التسمية إنما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الأوقات المكروهة فإنها وإن كانت من هذا القبيل أيضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة فتلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد.

(ترجمہ) اور یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اس لئے کہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کے لئے نفس کو روکنا ہے۔ اور روزہ صرف اس لئے حرام ہے کہ نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میزبانی کا دن ہے۔ اور روزہ رکھنے میں اس ضیافت الٰہی سے روگردانی ہے اور یہ نہی اس روزے کے لئے وصف کے مرتبہ میں لازم ہے۔ کیونکہ روزہ کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جزء کا وصف کل کا وصف ہوتا ہے لہٰذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلاف نذر کے اس لئے کہ نذر فی نفسہ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہٰذا اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا اور برخلاف اوقات مکروہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے لہٰذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قضاء واجب ہوگی۔

(تشریح) شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ یوم نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک اپنے نفس کو مفطرات ثلاثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور مستحسن ہے مگر یوم نحر کا روزہ حرام اس لئے ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت اور میزبانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے، اس لئے کہ یوم نحر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی ضیافت سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا کہ اصلی قباحت تو اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم نحر کے روزے میں بھی قباحت پیدا ہوگئی اس طور پر کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم آتا ہے لیکن جب اصل صوم اور

میں کوئی نقص و خرابی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا برا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضاء کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس نے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لا وفاء للنذر فی معصیۃ اللہ یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہٰذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیے کیونکہ قضاء، کسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی ادا واجب ہو اور جب اس نذر کی ادا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہونی چاہیے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضا ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت سے مراد معصیت لعینہا ہے جیسے شرب خمر یعنی اگر کوئی شخص بعینہ معصیت مثلاً شراب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں لعینہا معصیت نہیں ہے بلکہ لغیرہا معصیت ہے لہٰذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہہ (وقت طلوع، وقت غروب، وقت نصف النہار) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے مانند ہے کیونکہ اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہٰذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات میں شروع کر کے فاسد کر دیا تو نماز کی قضا واجب ہوگی بہر حال اوقات مکروہہ میں نماز اگرچہ صوم یوم نحر کی طرح قبیح لغیرہ ہے لیکن وقت، نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے، اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہٰذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات ثلاثہ میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

محشی نے التیسیر الصادق کے حوالے سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم کے لئے ہے نہ کراہت کے لئے لہٰذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فاسد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

> وَالْبَيْعُ وَقْتَ النِّدَاءِ مِثَالٌ لِلْقَبِيحِ لِغَيْرِهِ مُجَاوِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ أَمْرٌ مَشْرُوعٌ مُفِيدٌ لِلْمِلْكِ وَإِنَّمَا يُحَرَّمُ وَقْتَ النِّدَاءِ لِأَنَّهُ يُوجِبُ تَرْكَ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ وَهٰذَا مَعْنًى مُجَاوِرٌ لِلْبَيْعِ فِي بَعْضِ

اور کبھی اس کے برعکس ہو یعنی بیع تو اذان جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترک سعی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کوئی
شخص اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت نہیں کرتا اور سعی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا
ہے تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے بہرحال یہ بات
ثابت ہوگئی کہ اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ بیع کے لئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کے ساتھ ترک سعی
الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت نہی لغیرہ مجاوراً میں پائی جاتی
ہے پس ثابت ہو گیا کہ اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا نہی لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب
کا شئی مغصوب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفید ملک ہوتا ہے یعنی مشتری شئی مغصوب (مبیع) پر قبضہ
کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذان جمعہ کے بعد کی بیع
بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کو تسامح ہوا ہے پہلا تسامح
تو یہ ہے کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ
سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ
میں ہے۔ پس شارح کا اذان جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار
دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ غاصب کا شئی مغصوب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے
اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے لیکن بیع
کو قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے لیکن غاصب کی بیع میں ملک مشتری کے لئے
قبضہ کرنے کے بعد ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا
ہی ہدایہ اور درمختار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید
ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضہ مبیع کے بعد بیع کو مفید ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام
میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور
بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بیّن
فرق ہے۔

ومثاله وطي الحائض مشروع من حيث انه ملك متقرر لانه من ثمرة الاصل الذي
هو ملك النكاح ولكنه محظور من حيث الوطي بسبب الاذى الذي يجاوره

والوطي وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروع في ذاته ولكنه حرام لانه شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بان في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلوة بان يمكث فيه ولا يصلي ـ

(ترجمہ) اور قبیح لغیرہ مجاور ہونے میں اذان جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے (کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاست حیض کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست بغیر وطی کے ہو اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ جائز ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ نماز بغیر ملک غیر کو مشغول کئے پائی جائے بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور شغل پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے اور نماز نہ پڑھے۔

(تشریح) شارح رح کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے وقت اور اذان جمعہ کے بعد بیع کے قبیح لغیرہ مجاوراً ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہٰذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے اور چونکہ محل وطی میں حیض اور نجاست ہے اس لئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاست حیض وطی سے جدا ہو جاتی ہے اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاست حیض بغیر وطی کے پائی گئی. بہرحال جب نجاست حیض اور وطی کے درمیان لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز ادا کرے تو یہ نماز ملک غیر کو مشغول کئے بغیر پائی گئی اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملک غیر کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا پس جب ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاوراً کی مثال ہے۔

ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي

نہی یقع علی القسم الآخر فقال: النہی عن الأفعال الحسیۃ یقع علی القسم الأول والمراد بالأفعال الحسیۃ ما تکون معانیہا المعلومۃ القدیمۃ قبل الشرع باقیۃ علی أنہا لا تتغیر بالشرع کالقتل والزنا وشرب الخمر فإن معانیہا قدیمۃ باقیۃ بعد نزول التحریم علی حالہا ولا یراد أن حرمتہا حسیۃ معلومۃ بالحس لا تتوقف علی الشرع فالنہی عن ہذہ الأفعال عند الإطلاق وعدم المانع یقع علی القبح لعینہ إلا إذا قام الدلیل علی خلافہ کالوطی حالۃ الحیض حرام لغیرہ مع أنہ فعل حسی لقیام الدلیل۔

(ترجمہ) اور جب مصنف نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی نہی قسم اول پر واقع ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی پر چنانچہ فرمایا کہ افعال حسیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی ہے اور افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوتے اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی قدیمہ ہیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو جس کے ذریعہ معلوم ہوتی ہو شریعت پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موانع کی صورت میں ان افعال سے نہی کا اطلاق قبح لعینہ پر ہوگا۔ ہاں مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالت حیض میں وطی کرنا حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وہ حسی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(تشریح) شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نہی کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کونسی نہی، قسم اول یعنی قبح لعینہ پر محمول ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی یعنی قبح لغیرہ پر محمول ہوگی یعنی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ نہی قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ نہی قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے سو اس بارے میں ماتن مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو نہی افعال حسیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی افعال حسیہ پر نہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ افعال قبیح لعینہا ہیں۔ شارح نورالانوار فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسی ہو، حواس کے ذریعہ معلوم ہو اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے۔ بلکہ افعال حسیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال کے معانی ورود شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور وہ ہنوز اپنے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں شریعت کے وارد ہونے سے ان میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنی میں نزولِ تحریم یعنی ورودِ شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنی ہیں شرمگاہ کا غیر محل میں داخل کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قبل میں وطی کرنا جو قبل ملکِ یمین اور ملکِ نکاح سے خالی ہو اور ملکِ یمین کے شبہ اور ملکِ نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملکِ یمین کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملکِ نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کر کے اس کے ساتھ وطی کرے۔ بہرحال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزولِ تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح شربِ خمر کے جو معنی ورودِ شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں ورودِ شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہرحال افعالِ حسیہ پر جو نہی وارد ہو اور اس پر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعالِ حسیہ قبیح لعینہا ہوں گے کیونکہ قبح لعینہ اصل ہے اور اطلاق کے وقت یعنی عدمِ قرائن اور عدمِ موانع کی صورت میں ذہن اصل ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے اطلاق کے وقت افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں۔ اگر افعالِ حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود قبح لعینہ کے خلاف یعنی قبح لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو اس صورت میں افعالِ حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور نہی لعینہ اور حرام لعینہ پر محمول نہ ہوگی مثلاً حالتِ حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وطی ایک فعلِ حسی ہے مگر چونکہ اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول ویسئلونک عن المحیض قل ھو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض آیت موجود ہے اس لئے حالتِ حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعلِ حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذیٰ (نجاستِ حیض) کی وجہ سے قبح پیدا ہوا ہے ورنہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذاتِ خود مشروع اور جائز ہے۔

وَعَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهِ وَهٰذَا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَيْ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِيْ يُحْمَلُ عَلٰى أَنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْأَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْإِمْسَاكُ فِي الْأَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ النِّيَّةُ وَالصَّلٰوةُ هُوَ الدُّعَاءُ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ الْأَرْكَانُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا أَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُهٗ

ذٰلِكَ وَالْإِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجَرِ وَالْأُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْأَفْعَالِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ لِوَصْفِهِ إِلَّا إِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهِ قَبِيْحًا لِعَيْنِهِ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ.

(ترجمہ) اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہو۔ یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسیہ پر معطوف ہے۔ یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر واقع ہوتی ہے جس کے ساتھ قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ نہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معانی ورود شرع کے بعد متغیر ہو گئے ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ۔ اس لئے کہ روزہ اصل میں رکنے کا نام ہے اور شریعت میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوٰۃ دعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور بیع لغۃ مبادلۃ المال بالمال کا نام ہے اس پر عاقدین کا اہل ہونا، معقود علیہ کا محل ہونا اور اس کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مستاجر، اجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اس کے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے پس اطلاق کے وقت ان افعال سے نہی، قبح وصفی پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی نماز ہے۔

(تشریح) مصنف نے یہ فرمایا کہ جو نہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اس سے قبح لغیرہ وصفی ثابت ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے اور اس کو وصفی کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اغلب یہی ہے ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ مجاور پر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے اس سے قبح لغیرہ مجاور کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ وصفا کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال حسیہ میں سے۔ جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہرحال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ بالعموم قبیح لغیرہ وصفی ہوتا ہے۔ اور امور شرعیہ اور افعال شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال کے اصلی معانی شریعت وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے کیونکہ روزے کے معنی اصل لغت کے اعتبار سے مطلقاً رکنے کے ہیں لیکن ورود شرع کے بعد اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطرات ثلثہ (کھانے، پینے، جماع) سے رکنا (۲) اس کو صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوٰۃ کے اصلی معنی دعا کے ہیں لیکن شریعت نے اس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ

کردیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا۔ مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھادی ہیں مثلاً (۱) عاقدین (بائع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اس لئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) مبیع بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدین ایک دوسرے کا کلام سن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتریت کہا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا کتب فقہ میں ذکر کیا گیا ہے اور اجارہ در اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھادی گئیں (۱) مستاجر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) مستاجر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقۃً یا شرعاً حاصل کرنا اجرت پر لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے منفعت کو حاصل کرنا حقیقۃً اس کے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجرت پر لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بہرحال افعال کے معانی اصلیہ اگر ورود شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعال شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوگی اس کو قبح لغیرہ وصفاً پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ نہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبیح لعینہ ہوگا نہ کہ قبیح لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملاقیح سے نہی۔ قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور حدث کی نماز سے نہی قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعال شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین مضمونۃ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس نر جانور کے نطفہ سے جو بچہ پیدا ہوگا میں نے اس کو اس قدر ثمن کے عوض فروخت کیا۔ اور ملاقیح ملقوحۃ کی جمع ہے اور بیع ملقوحہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے میں نے اس کو فروخت کیا۔ یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کا رکن مبیع ہے اور ان دونوں بیوع میں مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی مبیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں قبح موجود ہے اور جس کی

یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ نہی قبح لعینہ کا تقاضہ
کرتا ہے اور یہی کامل درجہ کا قبح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے جیسا کہ آئندہ آرہا ہے اور ہم
کہتے ہیں کہ نہی سے مراد بندوں کے اختیار کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل کو نہ ہونا ہے پس اگر
وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے رک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب
دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس رکنے کا نام نفی اور نسخ رکھا جائے گا نہ کہ نہی۔ جیسے
اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ پیو تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہی بات پانی کی
موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہی ہوگا پس نہی کے اندر اصل اختیار سے فعل کا نہ ہونا
ہونا ہے اور نہی کے اندر قبح، حکمت باری کی وجہ سے اقتضاءً ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے
کہ یہ قبح ایسے طریقہ پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضٰی یعنی نہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب قبح، قبح
لعینہ ہوگا تو نہی، نفی ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر چیز کا اعتبار وہی ہوتا
ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعال حسیہ کا اختیار حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے
اختیار سے زنا کرنے پر قادر ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے اس سے
رک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا
اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع مکلف کو اس فعل سے روک
دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا)
دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر یہ کہ یہ فعل اپنی اصل اور
ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو اور ان افعال شرعیہ
میں حسی اختیار اس طرح کافی نہیں ہے جس طرح قسم اول میں تھا اور امام شافعی رح جب
کہ بالکل قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیار شرعی جاتا رہا اور اختیار حسی باقی رہ گیا
اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہی، نفی یا نسخ ہو گئی اور مقتضٰی کی رعایت کرنے کی وجہ
سے مقتضٰی باطل ہو گیا اور یہ بہت بڑا قبح ہے اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

(تشریح) سابق میں مصنف رح نے فرمایا ہے کہ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ
کا تقاضہ کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں
سے دوسرے دعوی پر یعنی افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل
بیان کی گئی ہے بقول مصنف رح اس کا حاصل یہ ہے کہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ
کرتی ہے یعنی قبح، اقتضاءً ثابت ہوتا ہے لہذا نہی مقتضِی (بالکسر) ہوگی اور قبح مقتضٰی
(بالفتح) ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضٰی (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ

اس کی رعایت میں نہی مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو اگر قبح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبح یعنی مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ نے فرمایا ہے تو قبح لعینہ یعنی مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضٰی کو ایسے طریقے سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے انتہائی بُرا ہے پس ثابت ہو گیا کہ نہی منہی عنہ اگر افعال شرعیہ سے ہو تو وہ قبح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور شارح کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ کہ کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعیؒ کی اس مسئلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبح کا کامل فرد قبح لعینہ ہے لہٰذا قبح کا کامل درجہ قبح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہٰذا افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہ پر محمول ہوگی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمالیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ فعل منفی سے رکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب عقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہٰذا فعل منفی سے رکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس مثال سے واضح ہوگا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لا تشرب" مت پیو" تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے "لا تبصر" تو یہ نفی ہوگی اور اگر بینا آدمی سے "لا تبصر" کہا جائے تو یہ نہی ہوگا۔ دوسری بات یہ

ذہن نشین فرما لیجیے کہ نہی کی وجہ سے قبح اقتضاءً ثابت ہوتا ہے کیونکہ نہی کا حکیم ہے اور حکیم قبیح اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجیے کہ مقتضٰی (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضِی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تمہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے اگر قبح لعینہٖ ثابت ہوتا ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو مذکورہ نہی، نفی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعل زنا سے رک جاتا ہے تو اس فعل زنا میں قبح لعینہٖ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا تحقق شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعل شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعل واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعل واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں دونوں باتیں اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو۔ اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعال شرعیہ میں حسّی اختیار کافی نہیں ہے جیسا کہ افعال حسیہ میں اختیار حسی کافی ہے پس امام شافعیؒ چونکہ فعل شرعی منہی عنہ میں کمال قبح یعنی قبح لعینہٖ کے قائل ہیں، اس لیے اختیار شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسی اختیار باقی رہ جائے گا لیکن اختیار حسی، افعال شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیار حسی افعال شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہرحال "فعل شرعی منہی عنہ" میں قبح لعینہٖ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیار شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیار عبد کے فوت ہونے کی وجہ سے شرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ نہی متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہٰذا امام شافعیؒ کے مذہب کی بنیاد پر افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی۔ اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضٰی (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت میں مقتضِی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضٰی (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لیے مقتضِی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی بُرا ہے پس بہتر یہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہٖ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں

بیع بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہی احناف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ احناف کا مذہب صحیح اور راجح ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي مَهَّدَ أَوَّلًا فَقَالَ وَنَتِيجَتُهُ أَنَّ بَيْعَ الرِّبوٰا وَسَائِرَ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ وَصَوْمَ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعَةٌ بِأَصْلِهِ غَيْرُ مَشْرُوعَةٍ بِوَصْفِهِ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ تَعَامُلَ الشَّرِيعَةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهِ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مَشْرُوعَةٌ بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُونَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرِّبوٰا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ عَلَى أَنْ يَسْتَحِقَّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ فَضْلًا مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْعِوَضَانِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ الْاسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهِ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُونُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْإِعْرَاضُ عَنْ ضِيَافَةِ اللّٰهِ فَيَتَعَلَّقُ النَّهْيُ فِي كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ۔

(ترجمہ) پھر مصنف نے اس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریع ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ تعامل شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفی کا تقاضا کرتی ہے یہ امور مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اس لئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقد معاوضہ کی وجہ سے احد العاقدین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور یہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اس میں فساد شرط زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین یا اس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالخمر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرط زائد کے اعتبار

ہے جیسے کہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ روزہ ہے اور اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ روزہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کے ساتھ۔

تشریح: شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنف رحمہ نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبح لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے۔ یہاں مصنف رحمہ نے چند تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو مگر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص نے کہا میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو اُن کے عوض ایک سو پچیس درہم ادا کرے اور وہ شخص قبول کرلے تو یہ بیع ربا ہے اور یہ بیع ربا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محل بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب قبول جو رکن بیع ہیں وہ بھی موجود ہیں۔ پس جب دونوں عوض محل بیع بھی ہیں اور رکن بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس شرط زیادتی کی وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ شرط زیادتی چونکہ بیع ربا میں زائد ہے اس لئے وصف کے مانند ہوگی اور نہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی۔

بہرحال یہ ثابت ہوگیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتی ہے لہٰذا بیع ربا قبیح لغیرہ ہوگی۔ یہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقد بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو، یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے۔ اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کو کرتہ سی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اور اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تا دم حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیونکہ غلام

کار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر یہ حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصومت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے۔ اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضیٰ عقد کے خلاف ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری مبیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔ یا معقود علیہ کے لئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہل استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے گھوڑا اس شرط پر بیچا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اتنا قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگرچہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہل استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرط زائد (جو وصف کے درجہ میں ہے) کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا بیع فاسد بھی قبیح لغیرہ ہوگی۔ اور اسی طرح بیع بالخمر بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن متقوم نہیں ہے۔ مال تو اس لئے ہے کہ مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر ایسی ہی ہے لہذا خمر مال ہے اور متقوم اس لئے نہیں کہ متقوم وہ ہے جس سے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور تسلم خمر اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر متقوم نہیں ہوگی بہر حال خمر مال غیر متقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو ثمن قرار دیا گیا ہے اور خمر مال ہونے کی وجہ سے ثمن ہو سکتی ہے اور جب خمر ثمن ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہوگی لیکن ثمن کو سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں خلل ثمن کی طرف سے آیا اور ثمن غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی مبیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے مبیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن ثمن پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر ثمن اوصاف کے قبیلہ سے ہوا اور خلل وصف میں ہو۔ اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں قبح لغیرہ ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر بیع فاسد ہے اور اس میں قبح لغیرہ ہے اور بیع فاسد قبضہ مشتری کے بعد مفید ملک ہوتی ہے لہذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی ضیافت الٰہی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا یوم نحر کا روزہ بھی قبیح لغیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ

اور جہاں نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے لہٰذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں قبیح لغیرہ ہوں گی۔

ثُمَّ ههُنَا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ رح وَهُوَ أَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ أَنَّ ههُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهِ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رح؟ وَقَالَ النَّهْيُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ؛ لِأَنَّ الْحُرَّ عِبَارَةٌ عَمَّنْ لَمْ يَكُنْ مَحَلَّ الْبَيْعِ أَصْلًا أَوْ ذِي حَيَاةٍ وَالْمَضَامِينَ جَمْعُ مَضْمُونَةٍ وَهُوَ مَا فِي أَصْلَابِ الْآبَاءِ وَالْمَلَاقِيحَ جَمْعُ مَلْقُوحَةٍ وَهُوَ مَا فِي أَرْحَامِ الْأُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمَ عِبَارَةٌ عَنْ أَنْ تَكُونَ حُرْمَتُهُنَّ أَبَدِيَّةً كَحُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ وَالْمَحْرَمِيَّةِ فَالنَّهْيُ عَنْ هؤُلَاءِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْيِ بِطَرِيقِ الِاسْتِعَارَةِ فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ الْمَحَلِّ أَيْ كَانَ هذَا النَّهْيُ كُلُّهُ نَسْخًا لِلْمَشْرُوعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْيِ إِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهؤُلَاءِ لَيْسُوا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِي إِيرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْيِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ فِيهَا لَمْ يَكُنْ أَنْ يَكُونَ نَسْخًا لِمَشْرُوعِيَّةٍ كَانَتْ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّ رَفْعَ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ لَيْسَ بِنَسْخٍ عَلَى مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ حَتَّى يَكُونَ نَسْخًا لِأَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِي شَرِيعَةِ يُوسُفَ وَبَيْعُ الْمَضَامِينِ وَالْمَلَاقِيحِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحُ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضُهَا فِي الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ۔

(ترجمہ) یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابوحنیفہ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد کی بیع، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام قبح لغیرہ پر محمول نہیں بلکہ امام شافعی کے نزدیک قبح لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنف نے یہ دیا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے کیونکہ آزاد نام ہے خواہ مرد ہو یا عورت جو آزاد ہو اور مضامین، مضمونہ کی جمع ہے اور مضمونہ وہ چیز ہے جو آباء کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملاقیح ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی نام ہیں حرمت قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمت مصاہرت کے لحاظ سے ہوں مطلب یہ کہ ان تمام پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بطریق مجاز نفی پر محمول ہے یعنی وہ نہی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جانے کی نفی پر یعنی یہ پوری کی پوری مشروعیت

کے لئے فسخ ہو جائے گی کیونکہ نہی کا محل نہیں ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں
مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں۔ اور محارم وہ ہیں جو نص سے حرام ہیں اور نفی کے بعد
لفظ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ
اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحت اصلیہ اور طریقۂ جاہلیت اور طریقۂ شرائع
سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسف علیہ السلام کی شریعت میں اور مضامین اور
ملاقیح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیان سابقہ
میں موجود تھا۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقدر ہے جو حضرت امام ابو حنیفہ رح پر کیا گیا ہے
اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم یعنی ماں نانی وغیرہ کے
ساتھ نکاح، افعال شرعیہ ہیں لیکن اس کے باوجود احناف کے نزدیک ان چیزوں پر وارد شدہ
نہی قبیح لغیرہ پر محمول نہیں ہوتی بلکہ قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ
پر وارد شدہ نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ احناف
کی طرف سے فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور
محارم کے نکاح پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس نہی سے مجازاً نفی مراد ہے
اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورۃً بھی اتصال ہے اور معنیً بھی
اتصال ہے۔

صورۃً تو اس لئے کہ نہی اور نفی دونوں میں حرف لا موجود ہوتا ہے اور معنیً اس لئے کہ دونوں
میں "عدم شیٔ" یعنی کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے مگر چہ نہی بندے کے اختیار
سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی اصل ہی سے بغیر اختیار عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے
پس جب نہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنا درست ہے اور
جب نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا تو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نفی سے محل مشروع میں قبیح لعینہ
ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبیح لغیرہ۔ اور جب یہاں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنے کی وجہ سے قبیح لعینہ
قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابو حنیفہ رح پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

شارح رح نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلی
اور حقیقی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔ مضامین مضمونۃ کی جمع ہے
مضمونۃ وہ نطفۂ منی ہے جو باپ کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملاقیح ملقوحۃ کی جمع ہے
اور ملقوحۃ وہ نطفہ ہے جو رحم مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمت قرابت کے

لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمت مصاہرت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطوءۃ پر اور موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر۔ بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے جس پر نہی مجازاً نسخ ہوگی۔ یعنی مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے ناسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں نہی کا محل معدوم ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہے اور آزاد، مضامین اور ملاقیح مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نص سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نہی متحقق ہو سکتی ہے نہ کہ نہی۔ اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ اور نفی کے ذریعہ چونکہ قبح لعینہٖ ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبح لغیرہ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اس لئے مذکورہ امور میں بھی قبح لعینہٖ ثابت ہوگا اور قبح لعینہٖ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں قبح لعینہٖ کا ثابت ہونا قاعدہ کے مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تعریف یہ کی ہے کہ اباحت اصلیہ اور زمانہ جاہلیت میں رائج طریقہ اور شرائع سابقہ میں رائج طریقہ کو اٹھا دینا نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعت اسلام نے نہی مذکور سے اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع ملاقیح جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام نے بذریعۂ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا ادیان سابقہ میں جائز تھا مگر شریعت اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں نفی اور نسخ کے درمیان ترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے ناسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ إِنَّ النَّهْيَ فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ لِأَوَّلِ شُرُوعٍ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ
يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ النَّهْيَ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ

يَعْنِي بِحُرْمَةِ الْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَاءِ وَحُرْمَةِ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَنَا سَوَاءٌ قَوْلُهُ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَيْ حَالَ كَوْنِهِمْ قَائِلِينَ بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِمْ بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحُسْنِ فِي الْأَمْرِ لِأَنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِيَ عَنِ الْقَرِينَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَإِنَّمَا شَبَّهَ النَّهْيَ بِالْأَمْرِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَائِهِ الْقُبْحَ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَائِهِ الْحُسْنَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوَاءِ وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلَى قَوْلِهِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَائِهِ الْقُبْحَ حَقِيقَةٌ كَمَا يُتَوَهَّمُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرَتُّبِ الْأَحْكَامِ وَالْآثَارِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا بِمَا تَقَدَّمَ فِي ضِمْنِ تَقْرِيرِنَا ۔

ترجمہ: اور امام شافعی رہ نے فرمایا کہ نہی دونوں بابوں میں قسم اوّل کی طرف راجع ہوگی یہ امام شافعی رہ کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعی رہ کے نزدیک نہی افعال حسیہ اور افعال شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں قبح لعینہ کی طرف راجع ہوگی لہٰذا ان کے نزدیک ندا اور نحر کی حرمت اور صوم نحر کی حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں یہ حال ہے فاعل کے معنی میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی رہ کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کے بیان میں حسن کے متعلق کہا۔ اس لئے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے وہ کمال حسن کے قول کے سبب حسن لعینہ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعی رہ کے نزدیک یوم عید کا روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیع فاسد قبضہ کے بعد موجب ملک ہوگی اور امام شافعی نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لئے کہ نہی قبح کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ منہی عنہ معصیت ہے لہٰذا مشروع نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماتن کے قول قولا بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے اور امام شافعی کی دوسری دلیل ہے نہی کے احکام و آثار کے ترتب کے اعتبار سے جیسے کہ اول دلیل ہے (قبح لعینہ کی) نہی کے مقتضی اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں

مسلکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے اور تم دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن معلوم کر چکے ہو۔
(تشریح) صاحب کتاب کہتے ہیں کہ امام شافعی رح کا مذہب یہ ہے کہ نہی افعال حسیہ پر وارد ہو یا افعال شرعیہ پر وارد ہو دونوں صورتوں میں نہی سے قبح لعینہٖ ثابت ہوگا۔ لہٰذا امام شافعیؒ کے نزدیک زنا اور شرب خمر کی حرمت اور صوم یوم نحر کی حرمت برابر ہے حالانکہ زنا اور شرب خمر افعال حسیہ میں سے ہیں اور صوم یوم نحر افعال شرعیہ میں سے ہے پس امام شافعی رح کے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع ہوں گے اور نہ وصفاً مشروع ہوں گے بلکہ باطل ہوں گے۔
حضرت امام شافعی کی اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ نہی مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ قبح کامل کی طرف راجع ہوگی اور قبح کامل، قبح لعینہٖ ہوتا ہے لہٰذا نہی، قبح لعینہٖ پر محمول ہوگی خواہ افعال حسیہ پر وارد ہو خواہ افعال شرعیہ پر وارد ہو اور یہ ایسا ہے جیسا کہ ہم حنفیوں نے امر کے بیان میں حسن سے متعلق کہا ہے یعنی ہم احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وہ کمال حسن کی طرف راجع ہوگا اور کمال حسن، حسن لعینہٖ ہوتا ہے لہٰذا امر مطلق، حسن لعینہٖ پر محمول ہوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امر مطلق، کمال حسن کے قائل ہونے کی وجہ سے حسن لعینہٖ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح امام شافعی رح کے نزدیک نہی مطلق کمال قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے قبح لعینہٖ پر محمول ہوگی گویا امام شافعی رح نے نہی عنہ کے قبح کو مامور بہ کے حسن پر قیاس کیا ہے۔ بہرحال جب امام شافعی رح کے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبح لعینہٖ پر محمول ہوتی ہے تو ان کے نزدیک یوم عید کا روزہ چونکہ قبیح لعینہٖ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اس لئے یہ روزہ ان کے نزدیک ثواب کا سبب نہ ہوگا اور بیع فاسد بھی ان کے نزدیک قبیح لعینہٖ ہونے کی وجہ سے مشتری کے قبضہ کرنے کے باوجود مفید ملک نہ ہوگی۔
شارح نے ترکیب نحوی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ قولا حال ہے قائل کے معنی میں اور قائل امام شافعی ہیں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی کمال قبح کے قائل ہیں یا مفعول لہ کے معنی میں حال ہے یعنی اس وجہ سے کہ امام شافعی کمال قبح کے قائل ہیں یعنی کمال قبح کے قائل ہونے کی وجہ سے امام شافعی رح نہی کو قبح لعینہٖ پر محمول کرتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے نہی کو امر کے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے کہ نہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں اسی طرح حقیقت ہے جیسا کہ امر حسن کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے لہٰذا یہ ہی مناسب ہے کہ نہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ یعنی جس طرح مطلق امر حسن لعینہٖ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی قبح لعینہٖ پر محمول ہو۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نہی کا صیغہ اقتضائے قبح

کے لئے موضوع نہیں ہے لہٰذا اقتضائے قبح میں نہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا
جواب یہ ہوگا کہ نہی، اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی جس طرح حقیقی معنی لفظ کو موضوع کے
لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی نہی کے صیغہ سے جدا نہیں ہوتا
بلکہ اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی رہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا
وہ مشروع نہیں ہو سکتا پس فعل منہی عنہ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور منہی عنہ کے درمیان تضاد
ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں بہرحال جب فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اس میں قبح لعینہٖ ثابت ہوگا خواہ وہ
افعال حسیہ میں سے ہو خواہ افعال شرعیہ میں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ عبارت ولان المنہی عنہ الخ ماتن کے
قول قولاً بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے
بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رہ کی پہلی دلیل "قولاً بکمال القبح" کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور
دوسری دلیل "ولان المنہی عنہ معصیۃ" سے بیان کی گئی ہے اور "لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ" الخ میں نہی
کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ امام شافعی رہ کی
دوسری دلیل نہی کے احکام و آثار کے نہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے
ہے کہ نہی کے احکام و آثار یعنی فعل منہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا نہی پر مرتب ہے اور احکام و آثار موخر
ہوتے ہیں لہٰذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے موخر ہے۔ اور امام شافعی رہ کی پہلی دلیل نہی کے مقتضی
اور شرط کے اعتبار سے ہے اور نہی کا مقتضی اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضی اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہٰذا
پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے
مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعی رہ کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں
گذر چکا ہے۔ چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رہ کا کمال قبح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کمال قبح
یعنی قبح لعینہٖ کے قائل ہونے کی صورت میں نہی، نفی ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب
یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل منہی عنہ وصفاً معصیت
ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہٰذا حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقا نے
اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتا سی کر لو لیکن اس نے کرتا بھی سی دیا اور سفر بھی کر لیا تو یہ غلام مطیع
بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلِهٰذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا عِنْدَهٗ شُرِعَتْ فِي الرَّغَائِبِ الَّتِيْ عَلٰى
مُعَاقَبَةٍ مَحْظُوْرَةٍ شَاءَتْ مِنْ نَوْعِهِ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَيْ وَلِاَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ سَوَاءٌ

کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول و فروع شوہر پر اور شوہر کے اصول و فروع عورت پر حرام ہوں گے کیونکہ ولد نے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ایک ولد دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوءہ، واطی کا جز ہے اور واطی، موطوءہ کا جز ہے پس واطی کا قبیلہ موطوءہ کا قبیلہ ہوگا اور موطوءہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوءہ کے ساتھ دوسری مرتبہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ منی احداث کو پاک کرتی ہے اس لئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

تشریح: امام شافعی رح کے قول "فلا یکون مشروعا" سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ حسی ہو یا شرعی ہو بہر صورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذات خود مشروع ہوگا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہوگا کیونکہ منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتنافیین دوسرے کے لئے سبب نہیں ہوتا لہٰذا فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا اور جب فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا تو وہ بذات خود مشروع کیسے ہو سکتا ہے بہرحال امام شافعی رح نے فرمایا کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوگا اور نہ امر مشروع کا سبب ہوگا اسی مقدمہ پر امام شافعی رح کی طرف سے چند تفریعی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتۂ دامادیت) کا سبب نہیں ہوگا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا حرام اور معصیت ہے اور حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمت مصاہرت، نعمت اس لئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اس کی ماں کے مرتبہ میں ہو جاتی ہے حتی کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہو جاتا ہے حتی کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہرحال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیتا ہے اور اس کو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہٰذا حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی جتلایا ہے چنانچہ فرمایا ہے "اور وہ ذات جس نے منی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اس کو نسب والا اور رشتۂ دامادیت والا بنایا ہے" بہرحال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان جتلانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت مصاہرت اللہ کی ایک نعمت ہے

اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہو سکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہو سکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہوگی۔ اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطؤۃ پر حرام ہونا (۲) واطی کے بیٹے کا موطؤۃ پر حرام ہونا (۳) واطی پر موطؤۃ کی ماں کا حرام ہونا (۴) واطی پر موطؤۃ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی رح کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کے ساتھ متعلق ہوں گی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی۔ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دواعی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اس کو چھونا، اور شہوت کے ساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشی کہتے ہیں کہ بشہوۃ کا لفظ لمس اور نظر کے ساتھ متعلق ہے قبلہ (بوسہ) کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنویر الابصار میں ہے اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہو جائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے۔ چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہوگی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہو جائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہو جائے تب بیوی حرام ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، درمختار میں بھی یہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے ان کے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔ شہوت کی تعریف یہ ہے کہ آلۂ تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔ اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے۔ شارح نے فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز مقصود ہے لہٰذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ بہرحال ہمارے نزدیک زنا اور دواعی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دواعی زنا، آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمت مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اولاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا اور اگر لڑکا ہو تو موطؤۃ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہوں گی پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فروع

شوہر یعنی بچہ کے باپ پر حرام ہو جائیں گے اور شوہر یعنی بچہ کے باپ کے اصول اور فروع عورت یعنی بچہ کی ماں پر حرام ہو جائیں گے۔ اور اس حرمت کو ثابت کرنے میں بچہ اس لئے اصل ہے کہ بچہ ہی نے داطی اور موطؤہ یعنی اپنے ماں باپ کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یعنی بچہ ہی جزئیت اور اتحاد کا سبب ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بچہ پورے طور پر باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور ماں کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے یعنی عرف میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں باپ کا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں ماں کا ہے گویا بچہ ماں کا بھی جز ہے اور باپ کا بھی جز ہے۔ اور اس بچہ کے واسطے سے موطؤہ (ماں) واطی (باپ) کی جز ہوگی اور واطی موطؤہ کا جز ہوگا پس اسی جزئیت کی وجہ سے واطی کا قبیلہ یعنی واطی کے اصول اور فروع، موطؤہ کے اصول اور فروع ہوں گے اور موطؤہ کے اصول اور فروع واطی کے اصول اور فروع ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ جب موطؤہ، واطی کا جز ہے اور واطی موطؤہ کا جز ہے تو ایک بچہ کی ولادت کے بعد واطی اور موطؤہ کے درمیان حرمت ثابت ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ اپنے جز کے ساتھ استمتاع (نفع اندوز ہونا) حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ توالد و ولد کے بعد موطؤہ کے ساتھ دوبارہ وطی کرنا جائز نہ ہو لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں مبتلا ہو جاتے کیونکہ ہر بچہ کے بعد نئی عورت کا میسر آنا بہت دشوار ہے پس نسل انسانی کو باقی رکھنے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے خاطر اس حرج کو دور کیا گیا اور علاقہ جزئیت کے باوجود موطؤہ عورت کے ساتھ توالد کے بعد بھی استمتاع یعنی وطی کرنا حلال قرار دیا گیا ہے پس زنا اور اسباب زنا، ولد کے واسطہ سے حرمت مصاہرت کا سبب ہیں یعنی حرمت مصاہرت کا اصل سبب ولد ہے نہ کہ زنا اور اسباب زنا۔ اور ولد کی ذات میں کوئی معصیت اور حرمت نہیں ہے بلکہ فعل زنا میں معصیت ہے پس جو منہی عنہ ہے یعنی زنا وہ امر مشروع یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے اور جو حرمت مصاہرت کا سبب ہے یعنی ولد وہ منہی عنہ نہیں ہے اور جب ہماری اس تقریر سے منہی عنہ کا حرمت مصاہرت کا سبب ہونا لازم نہیں آیا تو حرمت مصاہرت زنا اور اسباب زنا دونوں سے ثابت ہو جائے گی۔

اور یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مٹی احداث کے لئے مطہر ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے یعنی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے نہ کہ فی نفسہ مطہر ہے۔ اسی طرح زنا فی نفسہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطہ سے سبب ہے اور ولد کو واسطہ قرار دینے کی صورت میں منہی عنہ کو سبب قرار دینا لازم نہ آئے گا۔

وَلَا يُثْبِتُ الْغَصْبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلٰى لَا تُثْبِتُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْغَصْبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْأَمْرِ الْمَشْرُوْعِ وَهُوَ الْمِلْكُ إِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ الْأَكْسَابَ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَتَنْفُذُ بَيْعَاتُهُ الْمَاضِيَةُ لِأَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ إِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَإِنَّهٗ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرَ أَحَدٍ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ وَلَا يَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِلْيَدِ الْفَائِتَةِ

(ترجمہ) اور غصب مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ لاتثبت پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اور وہ اسلئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے لہٰذا امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغصوب ہلاک ہوجائے اور غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب ضمان کے بعد شی مغصوب کا مالک ہوجائے گا۔ لہٰذا وہ اسکے تمام اکساب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں، اور غاصب کی گزشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ اگر غاصب، مغصوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغصوب، مالک ہی کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدلے مالک کی ملک میں اکٹھا ہوجاتے اور وہ اصل مع الضمان ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہوگیا تو واجب ہے کہ غاصب مغصوب کا مالک ہوجائے پس ضمان، امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت ہوچکا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہوچکا ہے۔ مگر مدبر کے بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبر کو غصب کیا اور وہ مدبر اسکے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیگا اور اسکا مالک نہ ہوگا اور یہ ضمان اسکے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کرنے کیلئے ہے۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت۔ متن کی گذشتہ عبارت۔ لاتثبت، پر معطوف ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا تفریعی مسئلہ ہے اسکا اجمال یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا کوئی سامان غصب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا اور غاصب پر ضمان ادا کرنیکا فیصلہ کیا گیا، تو،

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب مفید ملک نہیں ہے یعنی ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب مغصوبہ
سامان کا مالک نہ ہوگا۔ شوافع کی دلیل یہ ہے کہ غصب فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے اور ملک
یعنی غاصب کا شیٔ مغصوبہ کا مالک ہونا ایک امر مشروع اور نعمت ہے اور جیسے گذر چکا ہے کہ فعل حرام
اور فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے لہٰذا غصب، غاصب کیلئے حصول ملک کا
سبب نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ غاصب ضمان ادا کرنے کے بعد شیٔ مغصوب کا
مالک ہو جاتا ہے، لہٰذا مغصوب اگر غلام ہو اور غاصب نے اس دوران کچھ کمائی کی ہو تو جو کچھ مغصوب
غلام کے قبضہ میں ہو اس سب کا مالک غاصب ہو جائے گا کیونکہ اکساب (کمائی کئے ہوئے اموال)
غلام مغصوب کے تابع ہوتے ہیں لہٰذا جب اصل یعنی مغصوب کے اندر غاصب کی ملک ثابت
ہو جائیگی تو اسکے توابع یعنی اکساب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہو جائیگی اور [illegible] چونکہ
ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقت غصب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔
لہٰذا غصب کے بعد تمام اکساب کو غاصب کے سپرد کر دیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک ضمان
ادا کرنے کے بعد غاصب چونکہ شیٔ مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے اسلئے اگر غاصب نے شیٔ مغصوب
کو فروخت کر دیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان ادا کرنے
کے بعد نافذ ہو جائے گی، کیونکہ نفاذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہر حال غصب
کے مفید ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد بھی اگر غاصب شیٔ مغصوب کا
مالک نہ ہو سکا اور شیٔ مغصوب مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل یعنی شیٔ مغصوب اور ضمان یعنی دونوں بدل
مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اسی عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم
کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا تو شیٔ مغصوب کا مالک لازمی طور پر غاصب ہوگا، تاکہ
اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں۔ اور رہا یہ سوال کہ اس صورت میں غصب
یعنی فعل منہی عنہ امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب ہو جائے گا۔ اور یہ درست نہیں تو اس کا
جواب یہ ہوگا کہ شیٔ مغصوب میں ملک غاصب کا سبب غصب نہیں ہے۔ بلکہ ملک غاصب کا سبب
وجوب ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور
وجوب ضمان، منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہ ہے [illegible] ہے جبکہ مامور بہ
ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے
اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملک
ثبوت کا سبب وجوب ضمان ہے، اور وجوب ضمان کا سبب غصب ہے لہٰذا ملک غاصب
کا سبب، غصب ہو۔ اور غصب منہی عنہ ہے تو گویا ملک غاصب یعنی امر مشروع کا سبب

(ترجمہ) اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا ہے، یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے اور یہ اس لئے کہ سفرِ معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، رہزنی اور باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور حرام کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امرِ مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرماں بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، اس لئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے اور اس سے جدا بھی ہوتی ہے، پس نفس سفر رخصت کا سبب ہو سکتا ہے۔

(تشریح) امام شافعیؒ کی تیسری تفریع یہ ہے کہ معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہوگا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہوگا، اور دلیل یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آقا سے بھاگنے والے غلام، رہزن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعلِ حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔ لہٰذا سفرِ معصیت روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہوگا۔ اور جب سفرِ معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہو سکتا تو غلام آبق، رہزن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہوگی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرمانبردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جس طرح فرمانبردار آدمی کیلئے سفر کی وجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں، اسی طرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، رہزنی کرنا اور بغاوت کرنا ہے جس کی وجہ سے سفر کیا گیا ہے، اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے اور کبھی سفر سے جدا ہو جاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے اجازت لیکر سفر کرے تو اس صورت میں بغیر معصیت کے سفر پایا گیا اور اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔ بہرحال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اس سے متصل اور مجاور چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس ہم نے نفس سفر کو رخصتِ افطار اور قصرِ صلوٰۃ کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھی متصل ہو جاتی ہے اور نفس سفر ایک مشروع چیز ہے۔ لہٰذا یہاں ایک امر مشروع (نفس سفر) دوسرے امر مشروع (رخصتِ افطار وغیرہ) کیلئے سبب ہوا، اور امر مشروع کو امر مشروع کیلئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَلَا بِالْاِسْتِيْلَاءِ ۔ اَىْ لَا يَمْلِكُ الْكُفَّارُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْاِسْتِيْلَاءِ ، تَفْرِيْعٌ رَابِعٌ عَلَى النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ
الشَّرْعِيَّةِ ، لِاَنَّ الْكَافِرَ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهُ بِدَارِ الْحَرْبِ حَرَامٌ وَمَحْظُوْرٌ
فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ ، وَعِنْدَنَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ لِاَنَّ الْحِفْظَ
اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْيَدِ اَوْ بِالْمِلْكِ ، فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِىْ دَارِهِمْ فَاتَتِ الْيَدُ
وَالْمِلْكُ ، فَكَانَ اسْتِيْلَاؤُهُمْ عَلَى مَالٍ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ ، فَاِذَا كَانَ كَذٰلِكَ
يَثْبُتُ الْمِلْكُ لَهُمْ ، وَقَدْ ثَبَتَ ذٰلِكَ مِنْ اِشَارَةِ قَوْلِهِ تَعَالٰى : لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ
اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ ، سَمَّاهُمْ فُقَرَاءَ مَعَ اَنَّهُمْ كَانُوْا اَغْنِيَاءَ بِمَكَّةَ ، وَاِنَّمَا صَارُوْا فُقَرَاءَ بِاسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلَى اَمْوَالِهِمْ ۔

(ترجمہ): اور تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا۔ یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع ہے اور یہ اس لئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر مسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دار الحرب میں جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے۔ لہٰذا یہ فعل اسکی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط اسکی ملک کا سبب ہو جائیگا اسلئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دار الحرب میں داخل کر لیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہو گئے لہٰذا ان کا تسلط ہوا ایسے مال پر جو غیر محفوظ ہے اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا۔ پس وہ اسکے مالک ہو جائیں گے اور کفار کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ النص باری تعالیٰ کے قول لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کی وجہ سے ان کا نام فقراء رکھا گیا۔

(تشریح): اس عبارت میں امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر تسلط اور غلبہ پا لے تو امام شافعیؒ کے نزدیک کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کر کے اس کو دار الحرب میں محفوظ کر لینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل ممنوع کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور مسلمان کے مال پر تسلط پانے کی وجہ سے کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک کافر کا تسلط اسکے مالک ہونے کا سبب ہو جاتا ہے یعنی اس تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک ہو جائیگا اور اسکی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول شیخ دار الاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا تصرف کے ذریعہ، لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال بالجبر لیکر دار الحرب میں داخل کر لیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہو گیا اور اسکی ملک بھی فوت ہو گئی یا

بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی ختم ہو گیا اور وہ مال دار الاسلام میں بھی نہ رہا پس جب مسلمان کا قبضہ اور ملک دونوں فوت ہو گئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہو گیا۔ اور کافر کا تسلط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلط پانا ممنوع اور حرام ہے۔ حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگرچہ معصوم تھا لیکن بقاءً کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اسلئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہو جائیں گے اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہوگا بلکہ فعل مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلط پانا اس کا سبب ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ تسلط کی وجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہو جانا اشارۃ النص سے بھی ثابت ہے، کیونکہ مہاجرین جو مکۃ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ کی طرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کی وجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ اسلئے کہ ان کا جو مال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلط پا لیا تھا۔ اور تسلط پانے کی وجہ سے وہ اس کے مالک ہو گئے تھے، پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلط پانے کے باوجود اسکے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقراء نہ کہا جاتا۔ مہاجرین کو فقراء کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلط پا کر اسکے مالک ہو گئے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَقْسَامِهِ وَأَحْكَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ

وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي وَالْكَلَامُ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَضْعًا فَالْعَامُّ عِنْدَنَا مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَقَوْلُهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا خَرَجَ بِهِ الْخَاصُّ أَمَّا خَاصُّ الْفَرْدِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا لَا أَفْرَادًا وَلِهٰذَا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلٰكِنْ هُوَ غَيْرُ مُتَعَرِّضٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ الْعَدَدِ لِأَنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا أَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ بَيَانٌ لِمَعْنَى مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلِاحْتِرَازِ بَلْ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ وَعَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَإِنَّمَا اكْتَفَى بِالشُّمُولِ دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ اتِّبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِّ

الاستغراق بجميع الأفراد فالجمع المعرّف والمنكّر كلّه عامّ وعند صاحب التوضيح يشترط في العامّ الاستغراق فيكون الجمع المنكّر واسطة بين العامّ والخاصّ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنفؒ خاص کے اس کے احکام و اقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے بیان میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو بر سبیل شمول ایسے افراد کو شامل ہو جو کہ حدود میں متفق ہوں۔ پس کلمہ ما سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام وضع کے اعتبار سے خاص کی طرح اقسام لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یتناول افراداً سے خاص نکل گیا۔ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تو وہ اسلئے کہ یہ دونوں، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھیں اور خاص الجنس اور خاص النوع بذات افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسلئے عدد نکل گئے کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو، اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنفؒ کا قول متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے۔ اور کہا گیا کہ متفقۃ الحدود مشترک سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک، مختلفۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرہ منفیہ سے احتراز ہے، اسلئے کہ نکرہ منفیہ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل الشمول، اور مصنفؒ نے تناول پر اکتفاء کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے ہوئے کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے۔ پس جمع معرّف اور منکّر سب عام ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے۔ لہٰذا جمع منکّر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

(تشریح):۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ خاص کی تعریف، اسکے احکام اور اقسام کے بیان کو فارغ ہو گئے تو اب عام کا بیان شروع فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول متفقۃ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقۃ الحدود سے ماہیت اور حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقۃ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں صادق آتا ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمہ ما سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر

عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں البتہ مجازاً، اور جب
معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا، اور جب عام معنی
نہیں ہوتا بلکہ لفظ عام ہوتا ہے تو تعریف عام میں کلمۃ ما سے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی۔ بعض حضرات نے
کہا کہ معانی عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی عموم کے ساتھ حقیقۃً
متصف ہوتے ہیں جیسا کہ لفظ حقیقۃً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس ان دونوں اقوال
کی بناء پر کلمۃ ما سے مراد لفظ نہ ہوگا بلکہ شئی ہوگا یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ شئی، لفظ اور
معنی دونوں کو شامل ہے لہذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں
اقوال کی بنا پر کلمۃ ما سے مراد شئی ہوگا۔ جن اقسام کو وجوہ میں اضافت بیان کے لئے ہے کیونکہ
وجوہ سے مراد بھی اقسام ہیں۔

حاصل یہ کہ جسطرح خاص، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسیطرح عام بھی وضع کے اعتبار
سے لفظ کی قسم ہے۔ شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول یتناول افراداً
کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے اور اسی طرح خاص کے قبیل سے مثنی ہے کیونکہ
مثنی، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو ــــــ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خاص العین
کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے، اور خاص الجنس اور خاص
النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس
مفہوم کلی ذہنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ فرد منتشر کیلئے موضوع ہوتا
ہے یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جسکا اطلاق ہر ہر فرد پر ہو سکتا ہے اور کسی پر صدق
کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے موضوع ہوتا ہے ــــــ الحاصل
خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہوں دونوں صورتوں
میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے،
کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "یتناول افراداً" کی قید کے ذریعہ
اسمائے عدد۔ ثلثہ، اربعہ وغیرہ بھی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد
کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ اجزاء، کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل ان اجزاء سے
مرکب ہوتا ہے اور کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے، چنانچہ یدٌ زیدٌ، ید زید کا ہاتھ زید ہے نہیں
کہا جا سکتا ہے اور رہے افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں، اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی
اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے۔ چنانچہ زیدٌ انسانٌ، زید انسان ہے کہا جا سکتا ہے، بہرحال جب عدد
اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد،

صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرف عام کی تعریف میں داخل ہوجائیگا۔ اور رہا جمع منکر تو وہ عام کی
تعریف میں داخل نہ ہوگا کیونکہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا
بایں طور کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا۔ اور
جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا۔ اور جب جمع منکر میں
استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا۔ اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے۔
اسلئے کہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے۔ بہرحال جمع منکر
صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَاِنَّهٗ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا يَقِيْنًا بِمَنْزِلَةِ الْخَاصِّ بِمَعْنٰى مَا يَتَنَاوَلُهٗ
يُوجِبُ الْحُكْمَ قَطْعًا خِلَافًا لِمَنْ قَالَ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِهٖ
اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُتَعَيَّنٍ وَتَوَقُّفُ اَيْضًا عَلٰى مَنْ
قَالَ لَا يُوجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ
اِلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ
ظَنِّيٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا
مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ
وَنَقُوْلُ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ نَاشٍ بِلَا دَلِيْلٍ فَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ
اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فَحِيْنَئِذٍ مَا اَلِفَهٗ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا
لِلْخَاصِّ ؞

(ترجمہ) اور عام ان افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ) عام کے
معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے یہی مصنف کا قول۔ یوجب الحکم۔ ان لوگوں پر رد ہے۔
جنہوں نے یہ کہا کہ عام مجمل ہے اسلئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب
ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شئ پر دلیل قائم ہوجائے اور مصنف کا قول قطعا یقینا ولا ان لوگوں پر رد
ہے جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی قیام دلیل پر موقوف
ہے۔ اور مصنف کا قول۔ قطعا۔ امام شافعیؒ پر رد ہے، اسلئے کہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے
کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص
منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں پس عام عمل کو واجب کریگا نہ کہ علم ویقین کو جیسا کہ

خبر واحد اور قیاس سے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے، لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہوگا جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا، لہٰذا معتبر ہوگا۔ جو عام ہمارے نزدیک قطعی ہے لہٰذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

تشریح: عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں اس کا حکم ذکر کیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت یقین کو واجب کرتا ہے یعنی عام، خاص کی طرح مفید یقین ہوتا ہے اسی لئے موجب ہے اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اپنے قول یوجب الحکم سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے۔ اور مجمل اسلئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں۔ اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الی مالانہایہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اسلئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مرجح ترجیح دینا بھی لازم نہ آئیگا۔ اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول "حتیٰ جاز الخ" سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فرد واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا۔ اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، تمام دلیل پر موقوف ہوں گے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا ـــــــ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے۔ اور اگر ما فوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو ما فوق الاقل میں داخل ہوتا ہے لیکن ما فوق الاقل

اصل میں دو معنی متعین ہونا گویا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور ما فوق الاقل بصرف ایک صورت
میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہوا اور ما فوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہو اسکو
مراد لینا بہتر ہے۔ لہذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائیگا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین
کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت
کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہوگا۔ شارح کہتے
ہیں کہ مصنفؒ کا قول۔ فلھذا سے امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے یعنی کہ امام شافعیؒ
کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض
افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو الا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ وہ خصوص کا
احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے ان اللہ بکل شیء علیم یہ ایسا عام ہے کہ جسکا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا
ہے یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیء اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہرحال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا
گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور اس
طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، اور مفید ظن اور شبہ بھی عمل
کو واجب کرتی۔ ممکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفید ظن
اور موجب عمل تو ہیں لیکن مفید یقین نہیں ہیں۔ اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجب عمل تو ہوگا
لیکن مفید یقین نہ ہوگا ——— ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ کا پیدا
کردہ یہ احتمال بلا دلیل ہے، اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس احتمال کا اعتبار
نہ ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ عام کے صیغے بحسب الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہ
بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرائن کی طرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر
عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرائن کی ضرورت پڑتی۔ بہرحال ثابت
ہوگیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت
معنی پر قطعی ہوتی ہے لہذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی کیونکہ ——— اب رہا وہ
احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لہ یعنی عموم۔ سے عام کے صیغوں کو پھیر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے
اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جا سکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا
اسمیں ایک نیلی قسم کا احتمال ہو گیا۔ چونکہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مخصص سے بعض افراد کو یقینا
خاص کر دیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہ
البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

ناسخ منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بڑھ کر ہو۔ جیسے حدیث عرنیین، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
استنزھوا من البول، سے منسوخ کردی گئی ہے۔ اور عرنیین ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب
ہے، عرینہ، عرنۃ بستی کی تصغیر ہے۔ یہ عرنیات میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہ ہے
جسکو انس بن مالکؓ نے روایت کیا ہے کہ عرینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا ان کو مدینہ کی آب و
ہوا موافق نہ آئی ان کے رنگ زرد ہو گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف جنگل میں چلے جائیں اور وہاں ان کا پیشاب پئیں، چنانچہ وہ
تندرست ہو گئے پھر مرتد ہو گئے، اور رسول اللہ کے چرواہوں کو قتل کر دیا، اور اونٹ ہانک کر لے گئے،
پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے لوگوں کو بھیجا انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹے ان کی آنکھیں پھوڑ دیں اور ان کو گرمی
میں چھوڑ دینے کا حکم دیا حتیٰ کہ وہ فوت ہو گئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے
اسکی طہارت اور صحت پر دلالت کرتی ہے اسی سے امام محمدؒ نے اس بات پر استدلال کیا
ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے اور شیخین کے
نزدیک یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول استنزھوا من البول سے منسوخ ہے اور یہ ماکول
اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے۔ پس خاص اس عام سے منسوخ ہو گیا ہے پس ماکول اللحم اور غیر
ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا پینا علاج وغیرہ
کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ضرورۃً علاج وغیرہ کیلئے جائز
ہے۔ جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا اور اس حدیث ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم جب ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گیا تو آپ اس کی
بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا
کہ بکریاں چرایا کرتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے پس اس وقت رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے
پس یہ حدیث ناسخ تھی۔ یہ مثال نزول کے اعتبار سے اول اور کل لفظ کے ساتھ اس طرح ملائم ہے
جیسا کہ حدیث منسوخ مورد ماکول لحم کے ساتھ خاص تھی لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے اور
وہ جزئی پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث عرنیین اسی حدیث استنزھوا سے منسوخ ہے یا یہ
وہ مقدمہ جسکو حدیث عرنیین متضمن ہے باتفاق منسوخ ہے۔ جیسے کہ مثلہ کرنا ابتداء اسلام
میں درست تھا۔

(تشریح) ... فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی دلالۃ

مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ ناسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اس سے اقوی ہو پس عام کا خاص کیلئے ناسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔ لہٰذا عام بھی قطعی ہوگا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام، یعنی استنزہوا عن البول سے منسوخ ہے ــــــــــــ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرنہ، عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عرینہ ہے، عرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عرنیون منسوب ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ انکا واقعہ یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ مدینہ منورہ آئے لیکن ان کو وہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہوگئے اور ان کے پیٹ پھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم ہوا تو آپ نے ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کیطرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست ہوگئے اور اسکے بعد یہ کیا کہ مرتد ہوگئے، اور چرواہوں کو قتل کر ڈالا اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر روانہ ہوگئے۔ اللہ کے رسول کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہؓ کو دوڑایا انہوں نے اُن مجرموں کو گرفتار کرکے دربار رسالت میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مر گئے ــــــــــــ عرینہ کے یہ لوگ چونکہ قطاع الطریق اور ڈاکو تھے اسلئے ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹ کر ان کو قتل کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزا ہے، اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو مُثلہ بھی کیا تھا۔ اور ان کی آنکھیں پھوڑ دی تھیں اسلئے، جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، کے تحت اللہ کے رسولؐ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا ــــــــــــ بہرحال یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور ناسخ یہ حدیث ہے، إستنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه، اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نیک صحابی کو دفن کیا تو اسکو عذاب قبر میں مبتلا کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور مرحوم کے شب وروز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی بیوی نے کہا کہ بکریاں چرایا کرتے تھے لیکن ان کے پیشاب سے احتیاط نہ کرتے تھے یہ سنکر

(ترجمہ وتشریح) اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اسکے نگ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اوّل کیلئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے علاوہ یہ ہے کہ عام خاص کے برابر ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اسکے بعد مفصول کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے نگ کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصیٰ لہ کیلئے ہوگا اور نگ، اوّل اور دوم کے درمیان برابر برابر مشترک ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ خاتم، انگوٹھی، عام ہے یعنی عام کیطرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو، اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کیطرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اور نگینہ اپنے مدلول کے ساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصول کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوگیا۔ لہٰذا نگ دونوں موصیٰ لہما کیلئے ہوگا تاکہ عام خاص کے ساتھ برابر کردیا جائے۔ اسکے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔ تو یہ کلام بیان ہوگا، اسلئے کہ سابق میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔ لہٰذا حلقہ موصیٰ لہ اوّل کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نگ بہرصورت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ موصی (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصول لائے اسلئے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں لہٰذا کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہوں گے۔ جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دیں گے کہ رقبہ کی وصیت خدمت کو شامل نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں مختلف الجنس ہیں برخلاف خاتم کے، کیونکہ وہ نگ کو بہرحال شامل ہے۔ لہٰذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(تشریح و توضیح) شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے۔ اسکو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے۔ فقہی مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر ٹھہر کر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہ اوّل کیلئے ہوگا۔ اور نگ موصیٰ لہ اوّل اور موصیٰ لہ دوم دونوں کے درمیان برابر برابر مشترک ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ لفظ خاتم، عام کے مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحاً عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔ کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کی وجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ فص، نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔

اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے ____ حاصل یہ ہو کہ لفظ خاتم
عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے، اور موصی اوّل وصیت کرنے والے نے پہلے عام کے بعد پھر دوسرے
کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے۔ لہٰذا نگینہ کے بارے میں موصی لہ اوّل اور موصی لہ
ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا۔ یعنی موصی لہ اول کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ
حلقہ کیطرح نگینہ بھی موصی لہ اول کیلئے ہو اور موصی لہ دوم کیلئے خاص طور پر نگینہ کی وصیت کا تقاضہ
یہ ہے کہ نگینہ موصی لہ دوم کیلئے ہو پس عام یعنی وصیت اول کو خاص یعنی وصیت ثانیہ کے برابر
کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ نگینہ دونوں موصی لہ کیلئے آدھا آدھا ہوگا۔ اور حلقہ صرف موصی لہ اول
کیلئے ہوگا کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اگر نگینہ کی وصیت موصی لہ
اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام موصول کے ساتھ کی ہو تو اس صورت میں وصیت ثانیہ،
وصیت اول کیلئے بیان اور تخصیص ہوگی، کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اول کے ساتھ
متصل ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے۔ لہٰذا موصی کا کلام ثانی یعنی نگینہ کی وصیت
کلام اول یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے مخصص ہوگا، اور یہ کہا جائیگا کہ وصیت اولیٰ خاتم میں حلقہ پر ہے اور
جب وصیت اولیٰ حلقہ پر مقصور رہی تو حلقہ موصی لہ اول کیلئے صرف حلقہ ہوگا اور موصی لہ ثانی کیلئے نگینہ ہوگا اور
کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی۔ اسلئے کلام
مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ وصیت اولیٰ کیلئے مخصص نہ ہوگا۔ اور جب کلام مفصول
کی صورت میں وصیت ثانیہ مخصص نہیں ہے تو وصیت اولیٰ میں حلقہ اور نگینہ دونوں داخل ہونگے
اور نگینہ دونوں موصی لہما کیلئے مشترک ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول
کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصی لہ اول کیلئے ہوگا اور نگینہ موصی لہ ثانی کے لئے ہوگا
اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں۔ لہٰذا
وصیت ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں برابر ہیں جیسے ایک
آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اس کی خدمت کی وصیت
دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصی لہ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصی لہ ثانی کیلئے ہوگی وصیت
ثانیہ کلام موصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو ____ ہماری طرف سے
اس کا جواب یہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت
کی وصیت کو شامل نہ ہوگی اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو
خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصی لہما کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہوگا۔ بلکہ رقبہ

یعنی بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے جیسے عام کی تقریر ہے کہ باری تعالیٰ کے قول- ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو میں کلمۂ مَا ہر اس جانور کو عام ہے جس پر عمداً یا ناسیاً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ پس کلمۂ مَا کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عمداً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر ناسیاً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اے حنفیوں! تم نے اس عام سے ناسی کو خاص کر دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیاً کا کھانا جائز ہے اور آیت صرف عامد پر محمول ہے یعنی صرف عامداً متروک التسمیہ کا کھانا ناجائز ہے۔ پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوافع اس عامد کو بھی خاص کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے (شوافع) نزدیک متروک التسمیہ ناسیاً کی طرح متروک التسمیہ عامداً کا کھانا بھی جائز ہے۔ اور عامد کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عامداً کو متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کیا گیا ہے۔ لہٰذا متروک التسمیہ ناسیاً کی طرح متروک التسمیہ عامداً کا کھانا بھی حلال اور جائز ہوگا ــــــــــــــــ اور دوسری دلیل خبر واحد ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے یعنی مسلمان کا ذبیحہ ہر صورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عمداً یا ناسیاً ترک کر دے۔ بہرحال اس حدیث سے ثابت ہے کہ عمداً بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

تشریح: قولہ فی الآیۃ۔ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ یہ سوال امام شافعیؒ کی طرف سے ہوتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی کو (۲) عامد کو۔ اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عامد کو بھی خاص کر لیا ہے۔ پس جب ناسی اور عامد دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس آیت پر عمل کیسے ہوگا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی۔ حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو ــــــــــــــــ امام شافعیؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عامد کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے۔ اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو۔ یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ اس جواب کے بعد امام شافعیؒ پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔
ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا۔

ذکر کے قائم مقام کر دیا اور یہ کہا گیا کہ آمناً حکماً ذکر ہے اور جب آمناً حکماً ذکر ہے تو اسی
مثابۃ للناس کی طرح مثابۃ للناس کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب آمنا کا عام مقام ابراہیم علیہ السلام کے افراد میں
داخل نہیں ہے تو اس کو آیت مثابۃ للناس مقام ابراہیم علیہ السلام سے خاص بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب آمنا کو
آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو آپ کیلئے اس پر قیاس کر کے عام کو خاص کرنے کی اجازت کیسے ہوگی
یعنی مشترک حصہ عام کو متروک نصیب یا حصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہو اسکو
ومن دخلہ کان آمنا سے خاص نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ شخص سرے سے باری تعالیٰ کے قول ومن
دخلہ الآیہ کے تحت داخل نہیں ہے اور عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں آمن سے مراد امن ذات
ہے یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا اسکی ذات مامون ہو گئی ہے اور اطراف و اعضاء گویا ذات
نہیں ہیں بلکہ مال کے مانند ہیں۔ پس جب بیت اللہ میں داخل ہو کر ذات مامون ہوتی ہے اور
مال مامون نہیں ہوتا اور اطراف و اعضاء مال ہیں تو اطراف و اعضاء بھی مامون نہ ہوں گے۔
اور جب اطراف و اعضاء بیت اللہ میں مامون نہیں ہیں تو اعضاء کو کاٹ کر بیت اللہ میں داخل
ہونے والا شخص آیت ومن دخلہ کان آمنا کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب یہ شخص آیت کے
تحت داخل ہی نہیں تو اسکو آیت سے خارج کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور جب اسکو آیت سے
خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص
کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم شوافع نے اسکو خاص کیا ہے۔

اسی طرح جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کر دے وہ بھی آیت "ومن دخلہ کان آمنا"
کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ ومن دخلہ کان آمنا کے معنی ہیں کہ جو شخص مباح الدم ہو کر یعنی مرتد
ہو کر یا محصن زانی ہو کر یا مرتکب قتل عمد ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو وہ مامون ہے یہ مطلب
نہیں کہ جس نے بیت اللہ میں داخل ہو کر ان امور کا ارتکاب کیا ہو وہ مامون ہے۔ یہ شخص بھی مامون
نہیں ہے پس بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا اس آیت کے مضمون سے خارج ہے
ایسا نہیں کہ یہ داخل تھا پھر اسکو خاص کیا گیا ہے ـــــــ بہر حال جب
بعد الدخول قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے تم شوافع کیلئے
قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ومن دخلہ میں ضمیر منصوب
بیت اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ ماقبل میں ان اول بیت وضع للناس میں بیت کا ذکر ہے۔ اور
یہ ضمیر حرم کیطرف راجع نہیں ہے کیونکہ ماقبل میں حرم کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ بہر حال آیت ـــــ سے

امن بیت کا بیان ہوگا نہ کہ امن حرم کا۔ حالانکہ مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کی طرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہی ہے جو بیت اللہ کا ہے یعنی دونوں کا محل امن ہونا ہے جیسا کہ دوسری آیت اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرم امن بنایا ہے۔ اس صورت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محل امن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور جب دونوں کا محل امن ہونا ثابت ہے تو دَخَلَہٗ کی ضمیر منصوب کو بیت کی طرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی نقص واقع نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ جمیل احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِيْهِ ثَلٰثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيْلٍ وَفَرَّعَ عَلَيْهِ مَسْأَلَةً فِقْهِيَّةً فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا لٰكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ اَيْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِيْ كَانَ قَطْعِيًّا تَخْصِيْصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَكِلَاهُمَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيَّتُهٗ وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ كَالْعَامِّ الَّذِيْ لَمْ يُخَصَّ وَيَجُوْزُ تَخْصِيْصُهٗ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيْصُ فِي الْاِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهٖ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِاَنْ كَانَ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَةً اَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيْصًا اِصْطِلَاحًا وَلٰكِنَّهٗ يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا مَجَازًا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ غَايَةً اَوْ شَرْطًا اَوْ اِسْتِثْنَاءً اَوْ صِفَةً وَيُسَمّٰى قَصْرًا مِثْلَهَا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰى مَا عَرَفْتَ هٰكَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا لِاَنَّهٗ عِنْدَهٗ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ الْمُسَمَّيَاتِ مُطْلَقًا فَلِهٰذَا قَالُوْا بِالتَّخْصِيْصِ فِيْهِ الْمُتَرَاخِيْ كَمَا سَيَأْتِيْ بَيَانُهٗ۔

ترجمہ: پھر جب مصنفؒ عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا۔ اور اس سلسلہ میں تین مذہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ تفریع دی۔ چنانچہ فرمایا: پس اگر عام کو خصوص معلوم یا مجہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی

اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی مخصّص معلوم الافراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے، اور اصطلاح میں تخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر مخصّص کلام نہ ہو بایں طور کہ عقل یا حس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مخصّص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت ہو جنکی تفاصیل آئندہ آرہی ہے اسکے ذریعہ ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخی ہو تو اسکو تخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اسکا بیان آرہا ہے علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام تخصیص ہے کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص عام کو مطلقاً بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلام متراخی پر تخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

تشریح: شارحؒ فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں ہیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنفؒ عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں پر عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلے میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے، چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی مخصّص معلوم الافراد یا مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہی شان ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، عام کو اسکے بعض افراد پر کلام مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلام مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا تخصیص ہے۔ کلام مستقل وہ کلام ہے جو مفید بحکم ہو اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصّص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصّص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگی، بلکہ نسخ ہوگا۔ شارحؒ نے تخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مخصّص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو۔ بلکہ عقل ہو یا حس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی تخصیص نہ ہوگی۔ یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت۔ خالق کل شئی، (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں

ہم نے یہاں بھی عام کو ظنی نہیں کہہ دیا اور ہم نے کہہ دیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(تشریح): شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت علی انہ بالاستثناء والنسخ ۔۔۔ مذہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل خصوص یعنی مخصِّص یعنی باری تعالیٰ کا قول وحرم الربوٰا اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ اس لئے ہے کہ جس طرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسی طرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اور مخصِّص اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ اس لئے ہے کہ جس طرح ناسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصِّص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہرحال جب مخصِّص، استثناء اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ اور مخصِّص معلوم ہو یا مجہول ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینگے نہ تو صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استثناء کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے اور نہ صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفاء کیا ہے۔ بہرحال جب ہمارے نزدیک استثناء اور ناسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل خصوص یعنی مخصِّص اگر معلوم ہو تو استثناء کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام، تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالۃ رہے، جس طرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالۃ تھا کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علی حالہٖ قطعی الدلالۃ رہتا ہے۔ پس اسی طرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالۃ رہے گا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیونکہ ناسخ مستقل کلام ہوتا ہے اور ہر مستقل کلام علت کا نزول کرتا ہے اسلئے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہو۔ بہرحال جب ہر مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل کلام ہے تو ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مخصِّص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے اسلئے مخصِّص بھی تعلیل کو قبول کریگا۔ اور جب مخصِّص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکیگا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو دلیل خصوص یعنی مخصِّص مجہول ہو جائے گا۔ اور مخصِّص کی جہالت عام کو جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مخصِّص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہو جائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط

ہو جاتا ہے۔ لہٰذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض مخصِّص معلوم کا
استثناء کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور
ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس
ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور
کہا کہ تخصیص کے بعد وہ قطعی الدلالت تو نہ رہے گا البتہ اس کے ساتھ استدلال کرنا اور اس کو حجت
بنا پیش کرنا درست ہوگا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا ــــــــ صاحب نور الانوار
کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اس لئے وہ استقلال صیغہ کے اعتبار سے تعلیل کو قبول
کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم نص کے ثبوت کے بعد
کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلیل چونکہ نص سے کمتر ہوتی ہے اس لئے تعلیل نص کے
معارض نہ ہوگی۔ اور جب تعلیل نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔
اور جب تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہو گیا کہ ناسخ بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلیل کو
قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارحؒ نے فرمایا کہ ناسخ صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کی وجہ سے تعلیل
کو قبول کرتا ہے مگر بنفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے تاکہ تعلیل کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے۔
ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مخصِّص اگر مجہول ہو تو استثناء کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے
بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ کی جہالت میں مؤثر
ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں
دیتا ہے۔ پس اسی طرح مخصِّص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا۔
اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہٰذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے
استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے
بعد عام کی قطعیت علی حالہ باقی رہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مخصِّص مجہول
بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علی حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہرحال مخصِّص کے مجہول
ہونے کی صورت میں استثناء کی مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی
مشابہت تقاضا کرتی ہے کہ عام علی حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل
کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا
ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہب مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان
تعارض ہو جائے تو مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے،

کہا کہ اگر محل خیار اور ہر ایک کا ثمن معلوم ہو اور یہی صورت متن میں مذکور ہے تو اس بیع کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہوگی۔ اور اس لئے کہ غیر مبیع کے قبول کرنے کو قبول بیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر ہوگا جیسا کہ موصوف اختیار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دے اسلئے کہ آزاد محل بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیات عقد سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو لینا مقتضیٰ عقد کے مخالف نہیں ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو حسب استقرار کی وجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی۔ پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصہ کے عوض۔ اور یہ باطل ہے اور مبیع کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچسو کے عوض۔ اور ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گویا اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض۔ اور ان صورتوں میں مستثنیٰ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ استثناء مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا شرط خیار باطل ہو جائے گی۔ اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ عاقد (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ متن کا تعلق مسئلہ مذہب مختار کی بنا پر محققین کی نظیر ہے یا تحقیق اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کئے کہ مجھکو (بائع کو) ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلئے خیار حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارح کہتے ہیں کہ در اصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محل خیار بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو جو ساتھ کھڑے ہیں ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسو روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے کہ مجھکو عارف میں تین دن کا خیار ہوگا۔ (۲) نہ محل خیار متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اس غلام کو متعین کیا جسمیں خیار ہے۔ (۳) محل خیار تو متعین ہو لیکن اس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو

غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھکو غانم اور سالم میں تین دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۴) ثمن تو متعین ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وارد کیا گیا ہے اسلئے وہ غلام بھی عقد بیع میں داخل ہوگا جسمیں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ جب بائع کیلئے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محل خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی جو غلام محل خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلئے یہ کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے۔ بہرحال جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اسلئے خیار شرط کیوجہ سے اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جسطرح نسخ میں حکم کو اٹھایا جاتا ہے اسیطرح جس غلام میں خیار تھا اسمیں بیع کو رد کرنا یعنی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہرحال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا نسخ کے مشابہ ہے اور عبد مخیر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلئے خیار شرط کی وجہ سے بائع کا اس غلام میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہیکہ یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہٰذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مانند ہوگا یعنی جسطرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہیکہ افراد مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے۔ بہرحال یہ مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا تخصیص کے مانند ہے جو استثناء اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفقہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کیوجہ سے ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اسکی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے کی بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا

غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی کیونکہ آزاد غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے جس بائع نے دونوں کیلئے
ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر
بیع قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسد بیع ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی
اسیطرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔

بہرحال جب ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں
درست ہو اور استحسان کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں
فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو
اور یہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہوجائے گی۔ اور رہا یہ کہ
عبد مخیر فیہ یعنی ناصف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع کو قبول
کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئیگا۔ اور یہ شرط فاسد ہے
جیسا کہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کی وجہ سے
غلام کی بیع فاسد ہوجاتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آزاد آدمی، محل بیع نہیں ہوتا کیونکہ محل بیع مال
متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال متقوم نہیں ہوتا لہذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں
داخل ہوگا اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع میں داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع
ہوگا اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی
شرط لگانا لازم آئیگا۔ اور یہ شرط مقتضیٰ عقد کے خلاف ہے اور مقتضیٰ عقد کے خلاف شرط
لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہوجاتا ہے اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہوجائے گا اور جب عقد
فاسد ہوگیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہوجائے گی۔ اور متن کے مسئلہ میں وہ غلام جسمیں خیار ہے وہ
اگرچہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیر فیہ نفس بیع میں
داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے
مبیع ہی یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے
کیلئے مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا مقتضیٰ عقد کے خلاف نہیں ہے بلکہ مقتضیٰ عقد
کے موافق ہے اور مقتضیٰ عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ
میں عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور متن کا مسئلہ آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں
تو ان تینوں صورتوں میں استحسان کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی۔ محل خیار اور ثمن دونوں
کے مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے واصف اور ناصف دونوں غلاموں کو

الكرخي وعيسى بن أبان رحمهما الله فقد خرجوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك أصلا سواء كان المخصوص معلوما كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما إذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم ويشبهونه بالاستثناء فقط لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وإنما يشبهونه بالاستثناء المجهول لأنه إذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر أنه كالمجهول وإن كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل التعليل ۔

(ترجمہ) :۔ اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے جس طرح استثناء مجہول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہ ہی دوسرا مذہب ہے جو کی طرف امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیسا کہ جب کہا جائے ۔ مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل نہ کرو یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو ۔ اور ان حضرات نے تخصیص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے ۔ اور ان حضرات نے تخصیص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیل خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء مجہول کے مانند ہے ۔ اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کی وجہ سے مجہول ہو جائیگی ۔ اگرچہ استثناء فی نفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے ۔

(تشریح) :۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام تخصیص کرنے کے بعد نہ حجت قطعیہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے ۔ جیسا کہ استثناء مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ حکم سے حجت نہیں رہتا ہے ۔ اور تخصیص استثناء مجہول کے مانند اسلئے ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی مستثنیٰ

اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ اول کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور تخصیص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے تمام مخصوص منہ البعض کو ناقابل استدلال قرار دینے کیلئے اس ربط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام تخصیص کے بعد بالکل ثابت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو۔ یہاں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو۔ یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے تخصیص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنیٰ کا اعتبار کیا ہے اور معنی میں داخل نہ ہونا ہے یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح تخصیص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے تخصیص کو استثناء مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استثناء معلوم کے ساتھ۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ تخصیص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اسوقت تو درست ہے جبکہ تخصیص مجہول ہو لیکن اگر تخصیص معلوم ہو تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا اسلئے کہ تخصیص معلوم اور استثناء مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے ـــــــــــــــــــــ اسکا جواب یہ ہے کہ تخصیص اگر مجہول ہو تو اسکا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا ظاہر ہے جیسا کہ ابھی کہا ہے لیکن اگر تخصیص معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کی وجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی رہے۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہو نگے۔ اور اسطرح علت کی وجہ سے تخصیص معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب تخصیص معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استثناء کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استثناء کسی طرح علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن تخصیص استقلال صیغہ کی وجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فتشبه بالدليلين هذا المذهب

حَتّٰى كَأَنَّهُ فِي صَفْقَةٍ مُتَفَرِّقَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ يَقُوْلَ بِعْتُهُمَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُوْنُ هٰذَا بَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً وَالْحِصَّةُ لَا تُعْلَمُ ابْتِدَاءً فَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَصَّلَ الثَّمَنَ بِأَنْ يَقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا الْعَبْدَ بِالْأَلْفِ وَهٰذَا الْحُرَّ بِخَمْسِمِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوْزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِأَبِيْ حَنِيْفَةَ لِجَعْلِ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْبَيْعِ ۞

(ترجمہ) : پس ایسا ہوگیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کیطرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو۔ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا بایں طور کہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہوگا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتداءً بیع بالحصہ ہوگی۔ پس آزاد ابتداءً داخل نہ ہوگا اور بیع بالحصہ ابتداءً ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے بخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کردی ہو بایں طور کہ کہے کہ میں نے اسکو ہزار کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچسو کے عوض۔ اسلئے کہ یہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے ابو حنیفہؒ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبول مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے۔

(تشریح) : مصنفؒ نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یوں کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کردیا تو چونکہ آزاد بیع میں داخل نہ ہوگا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جسطرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر میں داخل نہیں ہے اسیطرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوگی اسلئے کہ آزاد چونکہ ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتداءً ہی غلام مبیع کی قیمت اور آزاد کو غلام فرض کرکے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچسو روپیہ ہوگی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچسو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحصہ ابتداءً ہے اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کردیتا ہے ہاں

ناسخ معلوم باقی افراد غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مخصص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا۔

(تشریح): اس عبارت میں مصنف نے عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عام، تخصیص کرنے کے بعد اسی طرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ تخصیص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا ——— خلاصہ کہتے ہیں کہ ان حضرات نے اولاً سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مخصص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے مخصص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مخصص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے۔ اور رہا استثناء تو وہ غیر مستقل ہے بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مخصص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی۔ بہرحال مخصص اگر معلوم ہو تو تخصیص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ ماتحت افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کی وجہ سے باقی افراد غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسی طرح مخصص معلوم بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے باقی افراد میں علی حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مخصص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ مجہول دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ ہو سکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ پس مجہول، ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو گیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسی طرح مخصص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور عام، حسب سابق قطعی الدلالت باقی رہیگا۔ اور اسکی جہالت اول کلام کیطرف متعدی نہ ہوگی۔

وصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم فيبطل
هذا الذي ذهب صاحب التوضيح من كونه فانه لو افرد الباع عبدين بثمن
واحد بان قال بعتهما بالف ومات احدهما قبل التسليم يبطل
البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة ابتداء كانه قال

کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص ہے اور نفی کر دیتے ہیں
اول کی مثال رجال نساء اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر۔ جمع معرف جمع قلت اور کثرت
ہیں۔ لیکن جمع قلت تین سے دس تک اور جمع کثرت تین کے اوپر سے اور ہر کیا ہے
سے غیر متناہی افراد تک لیکن ہمارے نزدیک فخر الاسلام کا مختار قول ہے جمع کے دو علاقے کے معنی میں منقول ہے
کو فرد تو جمع بنا دیتے ہیں کہ افراد مستغرقات ہیں اس سے ایک جماعت کی شمولیت ثابت
اور بعض حضرات کے نزدیک اس میں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص
و عام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے۔

(تشریح): مصنف نے فرمایا کہ عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہو کر حاصل مصنف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو۔ دوسری قسم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔ صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے وہ تمام افراد کو شامل اور مشمول ہے یعنی افراد کو وہ معنی شامل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اس کا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مشتمل اور شامل نہ ہو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام کو موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام تو موجود ہے مگر اس کے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لفظ عام تو موجود ہے مگر عام موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات ہے لہذا یہ نہیں ہو سکیگا کہ لفظ عام تو ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو۔ ہاں اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کر لی گئی ہو تو ایسا ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری بات ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اس کا معنی مفید استیعاب اور مفید عموم نہ ہو۔ بہر حال قسم اول کی مثال رجال اور نساء اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرف جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نساء اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں۔ چنانچہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں

دلیل یہ ہے کہ اس کا تثنیہ اور جمع آتا ہے کہا جاتا ہے قومان اور اقوام۔ لیکن اسکے معنی عام کے معنی ہیں۔ کیونکہ اسکا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ لیکن لفظ قوم کے اطلاق میں آحاد کا مجتمع ہونا شرط ہے لہٰذا جیسے قول جاءنی القوم الا زیداً میں واحد کا استثناء اس اعتبار سے درست ہوگا کہ مجموعہ کا آنا نہیں ہوگا مگر ہر ایک کے آنے سے اسکے برخلاف جب کہا جائے کہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت قوم رکھتی ہے سوائے زید کے۔ کیونکہ یہاں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جاء العشرۃ الا واحداً صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحداً صحیح نہیں ہے۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ عام کی دوسری قسم کی مثال لفظ قوم ہے لفظ صیغہ اسلئے کہ قوم مفرد کا صیغہ ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اقوام آتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تثنیہ اور جمع مفرد کے آتے ہیں لہٰذا لفظ قوم مفرد ہوگا۔ اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو قوم کا لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جمع کو بھی تثنیہ اور جمع آتا ہے مثلاً رماح رمح کی جمع ہے (وغیرہ) لیکن اسکا تثنیہ رماحان اور جمع رماحات آتی ہے پس لفظ قوم کا تثنیہ اور جمع آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ جمع کے تثنیہ اور جمع کا آنا شاذ ہے اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا آنا غیر شاذ ہے اور شاذ غیر معتبر ہوتا ہے لہٰذا رماح کے تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ ہوگا اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا بغیر شذوذ کے آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل ہے اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو یہ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ لفظ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ رہط کے سب افراد مرد ہوں ان میں کوئی عورت نہ ہو۔ اور لفظ قوم کے اطلاق کیلئے شرط یہ ہے کہ اسکے تمام احاد وافراد مجتمع ہوں یعنی لفظ قوم کی صورت میں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ حکم نہ ہوگا۔ مثلاً اگر بادشاہ نے یہ اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ میں داخل ہوگی اسکو اسقدر انعام ملیگا پس اگر قلعہ میں جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی داخل ہوا تو وہ انعام کا مستحق نہ ہوگا۔

وانما یصح استثناء زید الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لفظ قوم کے اطلاق کیلئے آحاد وافراد کا مجتمع ہونا شرط ہے تو جاءنی القوم الا زیداً میں قوم سے واحد یعنی زید کا استثناء کیسے درست ہوگا؟ کیونکہ زید کا قوم سے استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں حکم مجموعہ قوم پر نہیں ہے بلکہ ہر ہر فرد پر الگ الگ ہے اگر قوم کے مجموعہ پر آنیکا حکم ہوتا تو

زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے سب پر علی السویہ آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آ گیا سوائے مگر جب
ہے تو یہ سوال ہے کہ قوم سے اسکا استثناء کیسے کیا جا سکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں استثناء کا صحیح
ہونا قرینہ خارجیہ کی وجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا فعل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر
چونکہ مجموعہ قوم کا آنا ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے فعل
کا مرتکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استثناء کرنا درست ہے۔ ہاں اگر یہ کہا کہ
یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا کیونکہ پتھر اٹھانے کا
حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے پس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من
حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استثناء کیا
کیسے درست ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر جاء العشرۃ الا واحداً کہا تو درست ہے کیونکہ عشرہ پر
آنے کا حکم ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہے لہذا ایک کے مستثنیٰ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے
اور اگر العشرۃ زوج الا واحداً کہا تو درست نہیں ہے کیونکہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث
المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا
استثناء کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے۔

> وَمَنْ وَمَا يَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَأَصْلُهُمَا الْعُمُوْمُ يَعْنِيْ أَنَّهُمَا فِيْ أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَيُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اسْتُعْمِلَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ أَوِ الشَّرْطِ أَوِ الْخَبَرِ وَمَا قِيْلَ إِنَّ الْخُصُوْصَ يَكُوْنُ فِي الْأَخْبَارِ مُسْتَقْصًى لَا يَطَّرِدُ۔

(ترجمہ) یہ دونوں من اور ما دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل
عموم ہے یعنی دونوں اصل وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارضی قرائن کی وجہ سے دونوں خصوص میں
استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں مستعمل ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ
خصوص اخبار میں ہوتا ہے یہ قول زدہ ہے مطرد نہیں ہے۔

(تشریح) مصنف نے الفاظ عموم میں سے من اور ما کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں
لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا من فی الدار
اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند
آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، شاہد، عاصف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی

وَمَنْ فِي ذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ أَيْ الْأَصْلُ فِي مَنْ أَنْ يَكُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهٖ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلًا فَلَهٗ سَلَبُهٗ وَمَنْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهٖ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ وَالْأَصْلُ فِي مَا أَنْ يَكُوْنَ فِي ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ يُقَالُ مَا فِي الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْهَمٌ أَوْ دِيْنَارٌ لَا زَيْدٌ أَوْ عَمْرٌو وَلٰكِنْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِيْ۔

(ترجمہ) اور مَن ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ما غیر ذوی العقول میں یعنی لفظ مَن میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دواب میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور ما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ما فی الدار، اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہوگا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی غیر ذوی العقول کے علاوہ میں ما کا استعمال ہوتا ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئیگا۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ لفظ مَن کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہوجاتا ہے۔ ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَن قتل قتیلا فلہ سلبہ ہے اس حدیث میں لفظ مَن ذوی العقول یعنی قاتل کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ کے قول فمنہم من یمشی علی بطنہ میں لفظ مَن غیر ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ ما میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ ما ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں عام ہے۔ غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے ما فی الدار تو جواب میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو اور زید یا عمرو جواب میں واقع نہ ہوں گے۔ اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا قول والسماء وما بناہا ہے یعنی آسمان اور اسکے بنانے والے کی قسم۔ آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں۔

فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا جميعا لتعميم كون
كلمة من عامة وذكر لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو
حر وكلمة من في نفسها عامة وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة
ومن يحتمل البيان فان شاء الكل لابد ان يعتقوا جميعا عملا بعموم
كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه
باسناد المشيئة الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا
عند ابي حنيفة لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل
بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشيئة صفة خاصة
للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال
الاول كل من العبيد الثاني بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق
الكل وفي المثال الثاني يبقى واحد بعد مشيئته بالكل دفعة فلا
يستقيم الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على
الترتيب في صدق على كل واحد انه شاء عتقه حال كونه بعضا
من الكل فالتأمل فيه ۰

(ترجمہ) : پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب نے
چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ کلمہ من کے عام ہونے پر تعریف ہے اور اسلئے کہ اس کلام کے
معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہر وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمہ من فی نفسہا عام ہے۔
اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے پس
اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا
ضروری ہے اسکے برخلاف جب کسی نے مشیت کو مخاطب کیطرف منسوب کرتے ہوئے کہا کہ
مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک
اس وقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سوائے ایک کے ان سب کو آزاد کر دے اسلئے کہ کلمہ من عموم
کیلئے ہے اور من تبعیض کیلئے ہے لہذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہوگا مگر جبکہ ان میں سے
ایک غلام غیر آزاد رہے۔ اسیطرح مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ
کلمہ من دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام
دوسرے سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہذا سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں

چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعۃً تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تفصیل سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہر ایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہر ایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے بہرحال خوب غور کرلو۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ مَنْ کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِیْدِیْ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ یعنی میرے غلاموں میں سے جسنے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے۔ اس کلام میں مَنْ شاء میں کلمۂ مَنْ فی نفسہا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ وہ مَنْ کیطرف مسند ہے اور مَنْ عام ہے یعنی مسند الیہ کے عام ہونے سے مسند یعنی مشیت بھی عام ہے (الحاصل) کلمۂ مَنْ بذات خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے۔ اور رہا مِنْ عَبِیْدِیْ کا مِنْ تو اسمیں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں۔ بشرطیکہ مِنْ کا مدخول اور مجرور ایسی چیز ہو جسکے بعض اور ٹکڑے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو اسوقت تک لفظ مِنْ کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائیگا لیکن یہاں مَنْ کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمۂ مَنْ کیطرف منسوب ہے اور کلمۂ مَنْ الفاظ عموم میں سے ہے لہذا مشیت تو صفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو موکد کرتی ہے پس مشیت وصف عام کے قرینہ کیوجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مِنْ عبیدی کا مِنْ تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے۔ اور اس جگہ تبعیض کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے غلاموں میں سے جس نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کرکے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا "مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِیْدِیْ عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ" تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کردے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متعین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ

وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں مَنْ شِئْتَ
میں مذکور کلمۂ مَنْ کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک مِنْ عبیدی کا مِنْ بیان کے
لئے ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمۂ مَنْ عموم کے لئے ہے اور مِنْ
تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور تبعیض کے خلاف
قرینہ اسلئے موجود نہیں کہ مَنْ شِئْتَ میں مشیت خاص طور پر مخاطب کی طرف منسوب ہے
اور جب مشیت خاص طور یعنی مخاطب کی طرف منسوب ہے اور عام کی طرف منسوب نہیں ہے۔
جیسا کہ مَنْ شاءَ میں مشیت عام کی طرف منسوب تھی تو مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی میں عموم مؤکد
نہ ہوگا اور جب مَنْ شِئْتَ میں عموم مؤکد نہیں ہے تو مِنْ عبیدی کے مِنْ کو تبعیض کے خلاف
معنی پر محمول کرنے کے لئے بھی کوئی قرینہ نہیں ہوگا۔ اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر
کوئی قرینہ نہیں ہے تو یہاں مِنْ تبعیض کیلئے ہوگا ____ ہو جائے جب کلمۂ مَنْ
عموم کیلئے ہے اور کلمۂ مِنْ تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور دونوں پر
عمل کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں یعنی کلمۂ مِنْ
تبعیضیہ کیوجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائیگا۔ اور کلمۂ مَنْ چونکہ عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام
غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحب توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی اور مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی
میں کلمۂ مِنْ تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول یعنی مَنْ شاءَ مِنْ عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہوتے
ہیں کہ ان کی آزادی کو ان کے چاہنے پر معلق کیا گیا ہے پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے
تو ان میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کرکے بعض ہوگا۔ اسطرح مِنْ تبعیضیہ پر بھی عمل
ہو جائے گا اور چونکہ ایک ایک کرکے سارے غلام آزاد ہوگئے اسلئے کلمۂ مَنْ کے عموم پر بھی عمل
ہو جائے گا۔ اور دوسری مثال یعنی مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے لہٰذا
اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے
ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی تو مِنْ تبعیضیہ کے معنی اسی وقت درست ہوسکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو
خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

ولکن یرد علیہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مَنْ شِئْتَ مِنْ عبیدی
میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی مِنْ
تبعیضیہ پر عمل ہو جائے گا۔ اسطور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا یعنی
پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسرے کی آزادی کو پھر تیسرے کی آزادی کو چاہا ہو تو اس وقت ہر غلام پر

پر صادق آئے گا کہ مخاطب نے اپنی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ دوسرے غلاموں کا بعض ہے۔ اس صورت میں بلا استثناء تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور مِن تبعیض بھی عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اس کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک مَن شئت کی صورت میں ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

شارحؒ نے فتأمل فیہ سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخاطب کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتب نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہی ظاہر ہوگا کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوئی ہوگی، اور اس صورت میں تبعیض کے معنی متحقق کرنے کے لئے بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مَن شئت کی صورت میں مِن تبعیضیہ پر عمل کرنے کے لئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

فَإِنْ قَالَ لِأَمَتِهِ إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تَعْتِقْ تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِ كَلِمَةِ مَا عَامَّةً لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ إِنْ كَانَ جَمِيعُ مَا فِي بَطْنِكِ غُلَامًا فَأَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنْ كَذٰلِكَ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِي بَطْنِهَا غُلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً فَلَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ وَلَا يُقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلٰوةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ لِأَنَّا نَقُولُ بِنَاءُ الْأَمْرِ عَلَى التَّيْسِيرِ يُنَافِي ذٰلِكَ۔

(ترجمہ) اور پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی تو باندی آزاد نہ ہوگی یہ کلمۂ ما کے عام ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ سب کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع ما تیسر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول فاقرؤا ما تیسر من القرآن پر عمل کرتے ہوئے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بناء تیسیر پر ہے جو جمیع ما تیسر من القرآن کے منافی ہے۔

(تشریح) ۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمۂ ما کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے

لغوی ترجمہ:- اور کلمہ جمیع عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عموم انفراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا۔ پس لفظ جمیع کے بعد والے صاحب افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری کی ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی۔ حتیٰ کہ جب امام وقت نے کہا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا۔ اور نفل وہ مال ہے جسے امام وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصہ سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمیع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل میں برابر شریک ہوں گے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو سکے۔ اور اگر الگ الگ ایک ایک کرکے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تاکہ لفظ جمیع کے مجاز پر عمل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا۔ اور جواب یہ ہے کہ کلمہ جمیع کو بعینہٖ کلمہ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول کے بارے ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہٰذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحد اول کیلئے ہے تاکہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے۔ اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے۔ پس جب لفظ جمیع کے ظاہری معنی حقیقی کے اعتبار سے جماعت "نفل کامل" کی مستحق ہے تو واحد کا بطریق دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اس میں کمال شجاعت کا اظہار ہے۔

تشریح:- مصنف نے فرمایا کہ کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ جمیع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموع کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الانفراد والجمع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمہ جمیع کا مدخول جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کو اس قدر انعام ملے گا۔ پس اگر دس آدمی ایک ساتھ اس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہوں گے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امام وقت غنیمت کے مقدار سے زیادہ بطور انعام پیش کرتا ہے یعنی حسن کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجبی حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہرحال "من دخل ہذا الحصن" پر اگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی ایک وقت قلعہ میں داخل ہوگئے تو ایک نفل میں دسوں کے دس آدمی برابر کے شریک ہوں گے کیونکہ لفظ جمیع کی حقیقت عموم اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کے معنی متحقق ہوجاتے ہیں لہٰذا جب ایک نفل میں دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر عمل ہوجاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہوں گے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوں تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اس کے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہوں گے۔ اس صورت میں کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر تو عمل نہ ہوسکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہوجائے گا اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اس کو کلمہ کل کے معنی میں کرلیا جائے پس جب لفظ جمیع مجازاً لفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہوں گے اور پہلے گذر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر افراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ مقدار انعام کا مستحق ہوگا پس دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہوگا وہ مستحق انعام ہوگا۔ اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو جمیع من دخل الخ کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطۂ افراد کیلئے علی سبیل الانفراد (بکسر الہمزہ) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطۂ افراد کیلئے علی سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہرحال جب دس آدمیوں کے فرادیٰ فرادیٰ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا متعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائے گا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالانکہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جمیع کو بمعنی کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر لفظ

جمیع بمعنی کل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیسا کہ اگلی عبارت میں ذکر ہے حالانکہ یہاں دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمیع بمعنی کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمیع من دخل اوّلاً مجازاً سابق یا اوّل کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا۔ سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو۔ اگر ایک شخص ہے تو نفل تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی۔ اس صورت میں عموم مجاز پر عمل ہوگا۔ عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لیا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے۔ اسی طرح یہاں لفظ جمیع من دخل اوّلاً سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے۔ پس اب جمیع من دخل اوّلاً کا استعمال عموم مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے۔ اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی۔ تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئیگا۔

شارحین کہتے ہیں کہ فخر الاسلام دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفل تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمیع من دخل کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اوّلاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا۔ اور اس اظہار شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے ان آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالۃ النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرادیٰ فرادیٰ یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیونکہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر قوت کا اظہار ہے تو فرد واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمال شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفس شجاعت کا اظہار مستحق انعام ہونے کا سبب ہے تو کمال شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحق انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالۃ النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہٰذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل اوّلاً سے بطریق دلالۃ النص ایک شخص کا مستحق انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیونکہ دلالۃ النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یوں کہے کہ [illegible]

بھی ضرورت ہے، تو یہ کلام بالفرق القرینہ دینے سے جدید عبارۃ کی منع کرنا ہوگا، اور یہی دلالت النص ہے۔

وَفِي كَلِمَةِ كُلٍّ يَجِبُ لِكُلٍّ مِنْهُمُ النَّفْلُ يَعْنِي إِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِأَنَّ كَلِمَةَ كُلٍّ لِلْإِحَاطَةِ عَلَى سَبِيْلِ الْإِفْرَادِ فَاعْتُبِرَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِيْنَ كَأَنْ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى كَانَ النَّفْلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَكَلِمَةُ كُلٍّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ۔

(ترجمہ): اور کلمہ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیونکہ کلمہ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) احاطہ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے، اور اگر دس آدمی فرادیٰ فرادیٰ کرکے داخل ہوئے تو اولاً داخل ہونے والے فرد کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح): مصنف کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا "کل من دخل ہذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا" یعنی ہر وہ شخص جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اسکے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوگئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس افراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے رہ گئے اور قلعہ میں داخل نہیں ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہٰذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا جائے گا۔

محشی کہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت "وہو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس ولم یدخل" میں تسامح ہے اس طور پر کہ اولاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بہ نسبت تو اول ہو سکتا ہے

آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے تو ان میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ اوّل اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے، اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اوّلاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاق نفل کی شرط یعنی فرد سابق کا اوّلاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

رہا یہ اعتراض کہ من دخل ہذا الحصن اوّلاً کو بھی سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیسا کہ جمیع من دخل اوّلاً کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ من عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہٰذا وہ لفظ اوّلاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہٰذا ان دونوں کے ذریعہ قول اوّلاً متغیر ہو جائیگا، اور اوّل سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر من دخل ہذا الحصن اوّلاً فلہ من النفل کذا، کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نو افراد نفل کے مستحق نہ ہوں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُونُ عُمُومُهُ عَارِضًا بِدَلِيلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا فِي أَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَّةِ أَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ لِأَنَّ نَفْيَ الْمَاهِيَّةِ أَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُونُ إِلَّا كَذٰلِكَ فَإِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًى مِنَ الْاِسْتِغْرَاقِ فَيَكُونُ نَصًّا فِيهِ كَمَا فِي لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلِهِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَإِلَّا كَانَ ظَاهِرًا فِيهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوصِ وَالدَّلِيلُ عَلَى عُمُومِهَا الْإِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلَى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَابِ الْجُزْئِيِّ لِأَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْإِيجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

(ترجمہ):۔ پھر جب مصنف وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہے، چنانچہ فرمایا اور نکرہ

مقام نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین
ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فرد غیر معین کیلئے۔ پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائیگا اسلئے
کہ ماہیت کی نفی یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استغراقیہ کے معنی
کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا جیسے "لا رجل فی الدار" اور "لا الٰہ الا اللہ" میں ہے ورنہ عموم میں
ظاہر ہوگا اور تخصیص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور
اللہ تعالیٰ کا کلام "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" ہے اگر
باری تعالیٰ کا قول "علی بشر" اور "من شیء" سلب کلی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول "قل من انزل
الکتاب" ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلب جزئی، ایجاب جزئی کے منافی نہیں
ہوتی ہے۔

تشریح:- شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں یعنی صیغہ اور
معنی دونوں اعتبار سے عام ہو دوم یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو ان دونوں قسموں کے
بیان سے فارغ ہو کر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیل خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ
فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو
جیسے "لا رجل فی الدار" خواہ اس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأیت رجلاً"
اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور
بعض حضرات کے نزدیک فرد غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت
کی نفی ہوگی یا فرد غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت
کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیونکہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت
باقی رہے گی لہذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد
منتفی ہو گئے تو عموم ثابت ہو گیا اسی طرح اگر فرد غیر معین منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ
ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فرد غیر معین منتفی نہ ہوگا، بہرحال جب فرد غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی
ہو جاتے ہیں تو اس صورت میں بھی عموم ثابت ہوگا بہرحال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فرد غیر معین کیلئے ہو دونوں
صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علی سبیل الوجوب
ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علی سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی
نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "لا رجل فی الدار" یہ اس شخص کے جواب
میں ہے جو یہ سوال کرے "ہل من رجل فی الدار" جواب اصل میں تھا "لا من رجل فی الدار" من استغراقیہ
کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی محفوظ ہیں اور معنی یہ ہیں کہ مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے "لا الٰہ الا اللہ"

کیونکہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں آیا ہے جو یہ کہتے ہیں ہل من الٰہ الا اللہ یعنی کیا اللہ کے سوا کوئی معبود
ہے، جواب دیا گیا "لا الٰہ الا اللہ" یعنی "لا من الٰہ الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ اور اگر نکرہ
پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دیگا
یعنی کبھی عموم کا فائدہ دےگا جیسے لا بیع ولا خلۃ اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے
خصوص کا فائدہ دےگا جیسے "ما رایت رجلا بل رجلین" میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو
یہاں رجلا سے صرف ایک مرد مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلین ہے۔ اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ
اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا یعنی وجوبی طور سے عموم ثابت ہوگا
اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہوگا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت
ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھےگا۔

شارح نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس
طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الٰہ الا اللہ مفید توحید
اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی کر دی گئی ہو۔ اور ماسوا اللہ
کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ مفید عموم ہے اور کلام عرب
کا تتبع کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب نکرہ منفیہ کو افادۂ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں۔ نیز
باری تعالیٰ کا قول "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" بھی نکرہ منفیہ
کے مفید عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز
نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ پوچھئے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰ علیہ السلام
لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی توریت حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ ہی نے نازل کی ہے۔ اس
آیت میں "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے کیونکہ موسیٰ "علی بشر" میں بشر کا بعض
ہیں اور توریت بھی "من شیء" میں شیء کا بعض ہے، اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی توریت
کا نزول موسیٰ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجبہ جزئیہ
ہے بہر حال یہ جملہ "من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے اور اس کو "ما انزل اللہ علی بشر
من شیء" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ
سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ "ما انزل اللہ علی بشر من شیء" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کی موضوع
کے ہر ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں "بشر" اور "شیء" دو نکرے
حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ أَيْ إِذَا لَمْ تَكُنْ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ تَكُوْنُ خَاصَّةً بِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا قُلْتَ أَعْتِقْ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلٰى رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيْرَةٍ بِأَنْ تَكُوْنَ سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ رَجُلٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيْءُ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَجْهُوْلِ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ وَمِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعَيُّنِ الْأَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِيْ غَرَّ الشَّافِعِيَّ فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهِ۔

ترجمہ :۔ اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد واحد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبۂ واحدہ کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو۔ اور جب تو جاءنی رجل کہے تو اس سے ایک مبہم مجہول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا۔ اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعین اوصاف پر دلالت کے بغیر وحدت پر دلالت کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعیؒ نے نکرہ کو اثبات میں عام گمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے۔ اور مصنف کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے "اَعْتِقْ رَقَبَةً" کہا تو اس سے رقبۂ واحدہ کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہوسکتا ہے گورا بھی ہوسکتا ہے عالم بھی ہوسکتا ہے جاہل بھی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جاءنی رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی جس کے اوصاف مجہول ہوں۔ اور جیسے قول باری "اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً" میں ایسے بقرۂ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر دلالت کئے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث ھی ھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعیین اوصاف پر

دلالت کرے بغیر وحدت پر دلالت کرنے والا ہو یعنی نکرہ دلالت تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا مدار یہ ہے کہ اس کا لفظ مطلق سے ہوا ہے، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رحمه الله يَعُمُّ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ النَّكِرَةِ فِي الظِّهَارِ بِأَنَّهُ يَقُوْلُ إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَنُخَصِّصُ مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيْصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ لِأَنَّهُ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً عَنِ الْعُيُوْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اِسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيْصِ وَلَنَا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ إِحْدَاهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰى وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ إِذْ لَا يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ رحمه الله بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ وَإِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ سَوَاءٌ سُمِّيَ هٰذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُوْمًا۔

(ترجمہ) اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں۔ اسلئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں عام ہے مومنہ، کافرہ، سیاہ، سفید، اپاہج، مجنونہ، نابینا، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اور ان میں سے اپاہج، مدبرہ اور انہی جیسوں کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے پس ہم ان میں سے اپاہج وغیرہ پر قیاس کر کے کافرہ کو بھی خاص کرتے ہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ اپاہج کی تخصیص، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجہ غیر مملوک ہوتی ہے لہٰذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہوگا اور تخصیص میں اپاہج پر کافرہ کو قیاس کرنا مناسب

تعبیر کیا ہے اور ہمارے نزدیک اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپاہج اور اندھا پن۔ اور صاحب توضیح نے جو کہا ہے یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کفارات میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم بھی قائل ہیں مگر عموم اوصاف کے تقاضا پر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

(تشریح): مصنفؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارۂ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپاہج، گونگے، صحیح اور اندھا، لنگڑا وغیرہ سب کو شامل ہے لیکن مدبر، ام ولد، مکاتب، مقطوع الیدین اور ... وغیرہ کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے لیکن ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار بالاجماع ادا نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپاہج اور مدبر وغیرہ کو بالاجماع خاص کیا گیا ہے تو ہم ان پر قیاس کرکے کافرہ کو بھی خاص کریں گے پس میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارۂ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپاہج کی تخصیص نص سے نہیں ہوئی ہے بلکہ اپاہج غلام رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ اپاہج میں جنس منفعت معدوم ہے اور رقبۂ مطلقہ وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو پس جب اپاہج میں جنس منفعت معدوم ہے اور اس سبب سراپا نقص ہے تو وہ رقبۂ مطلقہ کیسے ہو سکتا ہے اور جب اپاہج رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور رہا مدبر تو وہ چونکہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہ مملوک نہ ہوگا۔ اور جب مدبر من وجہ مملوک نہیں ہے تو رقبۂ مطلقہ اس کو بھی شامل نہ ہوگا۔ اور جب رقبۂ مطلقہ مدبر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔ بہرحال جب اپاہج اور مدبر رقبۂ مطلقہ کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو ان پر قیاس کرکے کافرہ کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول له کن فیکون" یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں لفظ شیء نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں "قولنا" نفی اور اثبات کے معنی میں ہے لفظ

متفق نہیں ہیں۔ یہ جس کے لیے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے بلکہ جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان
تمام ہوں کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا۔ پس نکرہ موصوفہ کو اس اعتبار سے عام قرار دیا گیا ہے اگرچہ
ان افراد سے خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ
اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں یہ صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار
سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرہ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔
حاصل یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفت عامہ میں عموم و خصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقۃً تو
عام و خاص نہیں ہو سکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم و خصوص جمع ہو سکتا ہے بہرحال نکرہ موصوفہ
بصفت عامہ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود رہے۔

اس جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفت عامہ کا عام ہونا عرف
اور استعمال عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقیید
ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقیید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال
کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفید عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول "ولعبد مؤمن خیر من مشرک"
میں عبد مؤمن کا مشرک سے بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری تعالیٰ "قول معروف خیر من صدقۃ
یتبعہا اذی" میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف
کو عام ہے یعنی صفت مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا اور معروف کی وجہ سے قول میں
عموم پیدا ہوا۔

شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذات خود خاص ہو تو اس صفت خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفید
عموم نہ ہوگا بلکہ مفید خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے "واللہ لا اضرب الا رجلاً ولدنی" یعنی میں کسی
مرد کو نہیں ماروں گا مگر ایسے مرد کو جس نے مجھ کو جنا ہے یعنی والد کو۔ اس مثال میں رجلاً کی صفت ولدنی ہے اور
یہ صفت خاص ہے کیونکہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہٰذا صفت خاصہ کی وجہ سے رجلاً نکرہ
مفید خصوص ہوگا نہ کہ مفید عموم۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ کہ نکرہ اثبات میں مفید خصوص ہوتا ہے مگر جب
صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے یہ اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوگا
اور کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہو جائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا
ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ، محرم اگر حالت احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمر
بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے بدلہ
ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادۃ دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں اور بغیر

کہتا اور کوئی نیا ذکر نہ کرتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی، اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ
بات کرتا تو اپنی قسم میں حانث ہو جاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کوفیا کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کر دیا تو
اب بات کرنے کا حکم تمام رجالِ کوفہ کو عام ہوگا، اور کوفہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانث
نہ ہوگا۔ پس لفظ کوفیا سے تمام رجالِ کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں صفت
عامہ کیساتھ موصوف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُومِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ بِزَوْجَتَيْهِ بِأَنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْصُوفَةٌ بِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمَا فِيهِ لَكَانَ مُولِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَذٰلِكَ لِأَنَّ هٰذَا إِيلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْأَشْهُرُ الْأَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمَا فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُولِيًا أَبَدًا لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيهِ يَكُونُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِينِ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهِ۔

(ترجمہ و شرح): اور اس کا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اس میں تم
دونوں کے قریب جاؤں، یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب
ہے اسلئے کہ اس کا قول "یوما" نکرہ ہے یوم واحد کیساتھ موصوف ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول
"اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلاء کرنیوالا ہو جاتا اسلئے کہ ایلاء
مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہو جائیں اور جب
اس کو اپنے قول "اقربکما فیہ" کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلاء کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن
جس میں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفت عامہ کی وجہ سے یمین سے مستثنیٰ ہوگا لہٰذا ہر یوم
کے قربان سے حانث نہ ہوگا۔

(تشریح):۔ اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے۔ اس مثال کی وضاحت
سے پہلے یہ ذہن نشین فرمائیں کہ قربان (بکسر القاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے
یعنی لفظ قربان سے کنایۃً جماع مراد ہوتا ہے اور ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی
بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد
ایلاء موقت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدت معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم
کھائے۔ چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کر کے قسم کھائے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا

نے ان غلاموں کو کچھ ارگی مارا تو ۃ مارکے کیلئے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولی کو اختیار ہوگا اور مولی کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولی ہی کی طرف سے آئی ہے لہذا جس کی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولی، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ ای عبیدی ضربک فہو حرٌ اور ای عبیدی ضربتہ فہو حرٌ کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اول یعنی " ای عبیدی ضربک فہو حرٌ " میں " ای " کو ضاربیت کیساتھ موصوف کیا ہے اور " ضاربیت " صفت عامہ ہے لہذا اس صفت عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال یعنی ای عبیدی ضربتہ فہو حرٌ " میں " ای " کو وصف یعنی " ضاربیت " سے منقطع کر دیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ ای کی طرف پس جب دوسری مثال میں " ای " کو وصف ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخص خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ ایک یقینی ہوتا ہے لہذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

واعترض عليه بأنكم إن أردتم الوصف النحوي فليس شيء من المثالين من قبيل الوصف لأنه إما موصولة أو موصوفة، وإن أردتم الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لأنه في الأول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية أي كونه أخرى أن في قوله الأخير ما أوقعهما فيه وجد العموم مع أن يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا ولا ينبغي أن يكون في المفعول به كذلك، وأجيب بأن الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فإنه جزء من الفعل لأنه عبارة عن الحدث مع الزمان فيكون من قبيل الوصف وقيل في الفرق بينهما أن في الصورة الأولى لما علق العتق بضرب العبيد يتسارع كل منهم إلى ضربه لأجل عتقه فلا يتميز البعض فيعتق الكل بلا ترجيح فيه بخلاف الصورة الثانية فإنه علق بها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له أن يضربهم جميعا ليعتقوا فيتخير المولى بين واحد منهم۔

ترجمہ: اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگر تم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا ہے تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ " ای " موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور

صفت عامہ کیوجہ سے عام ہوا اور دوسری مثال میں مفعول بہ، وصف مضروبیت کے ساتھ موصوف ہے لہٰذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جانے چاہئیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں کے مخاطب کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں ——————— اسکا جواب یہ ہے کہ وصف ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہٰذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ صفت واحد کو دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصف ضرب، مضروب یعنی مفعول بہ کیساتھ قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا۔ اور ای عبیدی نکرہ کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا، اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔ اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ مفعول بہ، فضلہ ہوتا ہے فعل لازم مفعول بہ پر موقوف اور مفعول بہ کیطرف محتاج نہیں ہوتا ہے اسکے برخلاف ظرف تو وہ مفعول فیہ ہے۔ اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے۔ کیونکہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے۔ (۱) حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔ پس مفعول فیہ جبکہ زماں ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے تو مفعول فیہ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے ہیں۔ لہٰذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے۔ اور ہر فعل، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال یعنی ای عبیدی ضربک فھو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کیگئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں لہٰذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا۔ اور جب ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو غلام کو ترجیح دینا مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا۔ لہٰذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال یعنی ای عبیدی ضربتہ فھو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا۔ اور جب تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کیلئے مناسب نہیں ہے تو مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا۔ جسکو مولیٰ متعین کریگا وہی آزاد ہوگا۔ دوسرے آزاد نہ ہوں گے۔ مگر یہ اسوقت

ہے جب تو طائفہ سب کو ایک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گذر چکا کہ مضروب اول آزاد ہوگا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہوں گے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ
أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ
أَيْ كَمَا ذُكِرَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِيُّ
أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُومُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ
وَأَتْبَاعُهُ أَوْ لِلِاسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُورُ
الْأُصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ
يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلَى مَعْنًى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ
ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ
فِي التَّعْرِيفِ وَالْمَعْهُودُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنَى كَالنَّكِرَةِ وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ
بِأَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُودَةٌ أَوْ لَمْ يَتَقَدَّمْ ذِكْرُهُ فَمَا صَدَقَ عَلَى
الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنَى وَالْأَعْلَى عَلَى الْخُصُوصِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمْ أَوْ عَلَى الِاسْتِغْرَاقِ
يَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ وَالزَّانِيَةُ وَالزَّانِي

(ترجمہ) :- اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جس طرح نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں تعریف عہدی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہوگا۔ برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول فیما لا یحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دوسرے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائے گا۔ خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط عہد خارجی۔ کیونکہ تعریف میں یہی اصل ہے۔ اور معہود ذہنی معنی میں نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہودہ نہ ہوں یا اس کا ذکر سابق میں نہ آیا ہو

تو اسکو بعض پر محمول کیا جائے گا۔ پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ اور کل کو محتمل ہوگا یا استغراق پر محمول ہوگا۔ پس (اس صورت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات، اور، والسارق والسارقۃ، اور، الزانیۃ والزانی، اوران جیسے دوسرے اقوال میں۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ جسطرح نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہوکر مفید عموم ہوتا ہے اسیطرح معرف باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہد کی وجہ نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) زائد (۲) غیر زائد ——— لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہوجاتا ہو جیسے الحسن والحسین۔ پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسمی (۲) حرفی لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارب والمضروب۔ پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے الرجل خیر من المرأۃ، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات، السارق والسارقۃ، الزانیۃ والزانی، عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے اخاف ان یاکلہ الذئب، عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے فعصیٰ فرعون الرسول۔

بہرحال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہوگا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول فیما لا یحتمل التعریف بمعنی العہد میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔ لہٰذا جب تک عہد کا ہونا درست ہوگا دوسرے معنی کیطرف رجوع کیا جائیگا۔ عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیونکہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے۔ اور جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی

موصوف کیا جاتا ہے جیسے ؎

ولقد امر علی اللئیم یسبّنی ⁂ فمضیت ثمہ قلت لا یعنینی ـــــــــ میں،

یسبّنی جملہ، اللئیم، معہود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے۔ میں ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گذر جاتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے ـــــــــــــ بہر حال لام تعریف سے اگر عہد کو مراد لینا درست نہ ہو اس طور پر کہ وہاں ایسے افراد معہودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ یعنی فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا چنانچہ معرف باللام جنس اگر دلائل وقرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے کہ اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل وقرائن مثلاً نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کل افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا۔ اور یا جبکہ معنی درست نہ ہوسکے جس صورت میں لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور لام استغراق یقینی طور پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے۔ ان الانسان لفی خسر میں انسان کے تمام افراد مراد ہیں اور اسکی دلیل الا الذین آمنوا کے ذریعہ استثناء کا درست ہونا ہے، کیونکہ استثناء اسی وقت درست ہوسکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقۃ اور الزانیۃ والزانی میں بھی لام تعریف استغراق کیلئے ہے۔ بہر حال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا استغراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفید عموم ہوگا۔

حتّٰی یسقط اعتبار الجمعیۃ اذا دخلت علی الجمع عملا بالدلیلین تفریع علی قولہ ارجحت العموم ای ھذا القدر اذا کان دخول اللام فی الجمع واما اذا کان علی الجمع فمن عمومہ انہ یسقط معنی الجمع فلا یکون اقلہ الثلث اذ لو بقی معناہ یختص بالثلاث فثبت انہ اذا لا عہد ولا استغراق ولا جنس یجب ان یحمل علی الجنس لیتبین ما دون الثلث مع ثبوت یعتبر فیھا عموم الجمع ۔

(ترجمہ) :۔ یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جب لام جمع پر داخل ہوتا کہ دونوں دلیلوں پر عمل ہوسکے یہ مصنف کے قول ۔ ارجحت العموم ۔ پر تفریع ہے۔ یعنی لام

دخول مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے
معنی ساقط ہوجاتے ہیں گے پس اقل جمع تین نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ
ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر
محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ یقین سے کم جنس کا حصول ہو اور یقین سے اوپر جمع کا حصول ہو۔

(تشریح) :۔ مصنف نے اپنے قول اذ تجیب العموم پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام
تعریف بشرطیکہ تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے چنانچہ لام تعریف جب جمع پر
داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہوجاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف
اور جمع دونوں پر عمل ہوسکے۔ شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفید عموم
ہونا ظاہر ہے۔ اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفید عموم ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ لام تعریف کی وجہ
سے جمع کی جمعیت ساقط ہوجائے گی یعنی جب اسکے جمع کا اطلاق تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک
سے شروع ہوجائیگا اور اقل جمع تین نہ ہوں گے کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی
جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ جو لام جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد
کیلئے تو ہو نہیں سکتا کیونکہ یہاں کلام اس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو۔ اور
استغراق کیلئے بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ آئندہ
آنیوالی مثال لا اتزوج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی تمام عورتوں
کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی
طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر
ہے تو اس سے رکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح انما الصدقات للفقراء میں الصدقات اور الفقراء کے لام کو اگر استغراق کیلئے لیا گیا
تو مطلب یہ ہوگا تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام
فقراء کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہرحال عدم
فائدہ کی وجہ سے جمع پر داخل ہونیوالا لام استغراق کیلئے بھی نہیں ہوگا۔ اور اگر لام کے داخل ہونیکے بعد
جمع کی جمعیت کو باقی رکھا گیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ جنس ادنیٰ یعنی ایک فرد
کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا لہٰذا لام کے داخل ہونے کے
بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہوسکتا ہے پس جب ہمارا کلام اس لام
میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو لام جمع، عہد کیلئے نہ ہوگا۔ اور استغراق پر محمول
کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا ارتکاب ہوتا ہے اسلئے لام جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہوگا۔

اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی محمول نہیں کیا جا سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ
لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہو سکتا، اور جب لام جمع تینوں معنی پر محمول نہیں ہو سکتا تو لام کا کوئی
فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر محمول کرنا ضروری ہے اور
جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر محمول ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت ساقط ہو
جائیگی۔ اور ایسا کرنے سے دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہو جائیگا
اور یوں کہا جائیگا کہ جمع معرف باللام تین سے کم یعنی ایک دو فرد پر لام جنس کی وجہ سے دلالت
کرے گا۔ اور تین اور تین سے زائد پر صیغۂ جمع کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ یعنی تین سے کم کا جنس
کا مصداق ہوگا، اور تین اور تین سے زائد جمع کا مصداق ہوگا۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ إِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى
الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلَاثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ
مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ إِلَّا أَنَّهُ يَكْفِي
الصَّرْفُ إِلَى جِنْسِ الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ أَنْ يَصْرِفَ إِلَى
الْفُقَرَاءِ الثَّلَاثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلَاثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِي هٰذَا
الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ ؞

(ترجمہ) :- پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا جب یہ قسم
کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا، اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حانث
نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالےٰ کا یہ قول ہے لا یحل لک النساء من بعد اور یہ قول ہے انما الصدقات
للفقراء والمساکین الآیۃ۔ پس صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا۔ اور امام شافعی کے
نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دیا جائے تاکہ جمع پر عمل ہو سکے
اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہائے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔
(تشریح) :- سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط
ہو جاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ
اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرلے
سے حانث ہو جائے گا۔ ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کے ساتھ
نکاح کرنے کی صورت میں حانث نہ ہوتا لیکن برخلاف اگر بغیر لام کے لا اتزوج نساء کہا تو صیغۂ جمع

کیونکہ تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہوگا، اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث نہ ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ لام جنس کی وجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لا یحل لک النساء من بعد۔ اس آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے یعنی اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء والمساکین ہے یعنی صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کی وجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ فقراء اور مساکین یہ جمع کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام صاحب کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ کچھ ہو اور مسکین وہ شخص ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور امام ابو یوسف کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابل غور ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ ذِكْرِ إِفَادَةِ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيمَ أَوْرَدَ فِي تَقْرِيبِهِ بَيَانَ مَا إِذَا ذُكِرَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِي مَقَامٍ وَاحِدٍ فَإِنَّهُ لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ مِنْ مَبَاحِثِ الْعُمُومِ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُولَىٰ وَهٰذَا لَا يَخْتَصُّ بِالتَّعْرِيفِ بِاللَّامِ أَوْ بِالْإِضَافَةِ دُونَ الْعَلَمِ وَنَحْوِهَا فَإِذَا أُعِيدَتْ كَانَ ذٰلِكَ بِمَنْزِلَةِ مَا سَبَقَ مُنَكَّرًا عَيْنَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ؕ

(تشریح) :- پھر جب نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائیگا تو ثانی عین اول ہوگا۔ اور یہ بھی مشہور ہوگا مگر معرف باللام اور معرف بالاضافت میں، اور اعلام اور اسکے مانند میں،

باری تعالیٰ کا قول اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا ہے یعنی آیت میں العسر کو دوبارہ بھی معرفہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا قاعدہ کی رو سے عسر ثانی، بعینہ عسر اوّل ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا۔ اور یسر نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہٰذا قاعدہ کی رو سے یسر ثانی، یسر اوّل کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عسر (مشکل) ہے اور دو یسر (آسانیاں) ہیں، دو یسر سے مراد، عہد نبویؐ میں فتوحات اور عہد خلفاء میں فتوحات ہیں، یا دنیا و آخرت کا یسر مراد ہے، آیت میں دو یسر کا ہونا ابن عباسؓ کے قول سے بھی ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ ابن عباسؓ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آیت میں ایک عسر ہے اور دو یسر ہیں اور ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا۔

اسی کو ایک شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اے مخاطب مصیبت اور آزمائش جب تجھ پر سخت ہو جایا کرے تو، تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کر جب تو اس میں غور کرے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک مشکل ہے بس یہ معلوم کر کے تو خوش و خرم ہو جا۔ گویا شاعر نے بھی یہ سمجھا ہے کہ آیت میں ایک عسر اور دو یسر مراد ہیں۔

شارحؒ نے کہا کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایا کہ یہ مقام میرے نزدیک محل تردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آیت میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا اِنَّ مَعَ زَیْدٍ کِتَابًا میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے اور یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں لہٰذا اسی طرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا اور جب ایسا ہے تو مذکورہ آیت سابقہ قواعد کی مثال نہ ہو سکے گی۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُولَى لِأَنَّهُ لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَى
لَتَعَيَّنَتْ بِالْإِشَارَةِ بِحَسَبِ تَقَدُّمِ [illegible]
فِي النَّصِّ وَكَذَا حَمَلُوا عَلَى مِثَالِهِ مَا إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

وَالنَّوْعُ الثَّانِي اَلثَّلٰثَةُ فِيْمَا كَانَ جَمْعًا صِيْغَةً وَمَعْنًى كَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَكَّرًا بِحَيْثُ لَا يَدْخُلُهُ لَامُ الْجِنْسِ وَيُلْحَقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنًى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ ثُمَّ يَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُ هٰؤُلَاءِ كُلِّهَا اِلَى الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ اَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلٰثَةُ بِاِجْمَاعِ اَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهٗ ثَلٰثَةُ اَفْرَادٍ لَخَلَا اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُوْدِهٖ۔

(ترجمہ): اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور نہ کہ ساتھ وہ الفاظ بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رہط، اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے کیونکہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہ جائیں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

(تشریح): عام کے اندر منتہی تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء اور وہ عام جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رہط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے لہٰذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ جمع کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اِثْنَانِ فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ اِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا اَيْ فِيْ بَابِ الْمِيْرَاثِ لِلْاِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اِسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَاِنَّ لِلْبِنْتَيْنِ وَلِلْاُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ كَالْبَنَاتِ وَالْاَخَوَاتِ وَيَحْجُبُ الْاَخَوَانِ الْاُمَّ مِنَ الثُّلُثِ اِلَى السُّدُسِ كَالْاِخْوَةِ الثَّلٰثَةِ وَالْوَصِيَّةُ اُخْتُ الْمِيْرَاثِ فِيْ كَوْنِهَا اِسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَنْفِيْذُ الْمِيْرَاثِ تَنْفِيْذُ التَّعَلُّقِ بِالْمَرَضِ بِاَنْ اَوْصٰى بِثُلُثِهٖ لِمَوَالِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ مَوْلَيَانِ اَوْ لِاِخْوَةِ زَيْدٍ وَلَهٗ

نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث ابتداء اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعف اسلام اور غلبہ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایک جماعت ہے جو کہ پھر جب اسلام قوی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک کا حکم باقی رہا پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الاثنان فما فوقهما جماعة" اور مؤلف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

تشریح:۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں لہٰذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس مسئلہ میں ان کا مستدل رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقل جمع دو ہیں۔

فاضل مصنف نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے یعنی حضور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دو کو بھی وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے ماں باپ سے میت کی تین یا تین سے زائد لڑکیوں یا بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کن نساء فوق اثنتین" سے معلوم ہوتا ہے اسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کانتا اثنتین فلهما الثلثان" سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ "فان کان له اخوة فلامه السدس" سے ظاہر ہے اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما فوقهما جماعة" اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ وصیت، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصیٰ لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے کیونکہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث "الاثنان فمافوقہما جماعۃ" قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک کی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثۃ رکب" ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں۔ ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان فرمایا کہ سفر میں اگر ایک مرگیا یا بیمار ہوگیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہو جائے گا۔ اور تین کو جماعت اسلئے قرار دیا کہ اگر ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہو سکیں گے اگر اس کو آنے میں تاخیر ہوگئی تو ایک اس کو تلاش کرنے کیلئے جا سکتا ہے اور ایک سامان کے پاس رہ سکتا ہے۔ بہرحال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطا فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا چنانچہ فرمایا "الاثنان فمافوقہما جماعۃ" یعنی قوت اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیونکہ اگر ایک مرگیا یا بیمار ہوگیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معاون و مددگار میسر ہو جائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ھٰذان خصمان اختصموا فی ربہم" یعنی یہ دو فریق ہیں جھگڑے ہیں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں "اختصموا" جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ دو اقل جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد، تثنیہ، جمع سب پر ہوتا ہے۔ پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے "اختصموا" صیغۂ جمع ذکر کر دیا گیا اور اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حوا کو مخاطب کرکے فرمایا "اہبطوا منہا" دونوں کیلئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدم اور حوا چونکہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہاں لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ دونوں میں متحقق ہے پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ضمیر جمع کا مرجع دو نہ ہوں گے بلکہ تمام انسان ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حوا اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور تینوں کے

لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے کسی اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ مُرَادُهُ بِالْأَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَعُمَّ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلَى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ أَوْ احْتِرَازٌ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رح أَنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ كَمَا سَيَأْتِي وَقِيلَ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُودِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ عَنْ هَذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ أَفْرَادِهِ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ أَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رح بِالطُّهْرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ رح بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتَ۔

(ترجمہ):۔ پھر عام کی بحث سے فارغ ہوکر مصنف نے مشترک کا بیان شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو۔ مصنف نے افراد سے ما فوق الواحد مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہوجائے اور یہ قید خاص کو خارج کرتی ہے اور مصنف کا قول مختلف الحدود عام کو خارج کردیتا ہے جیسا کہ گذر چکا اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ اور کہا گیا کہ لفظ شئ سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلف الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں ہوسکتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حیض کے ساتھ کی ہے جیسا کہ تونے پہچانا۔

(تشریح):۔ مصنف عام کی بحث سے فراغت پاکر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملا جیون نے کہا کہ تعریف میں افراد سے مراد ما فوق الواحد ہے تاکہ یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہوجائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔

شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تناول افراد کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف

سے خاص خارج ہو جاتا ہے کیونکہ خاص افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلف الحدود کی قید سے عام خارج ہو جائے گا کیونکہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعیؒ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل الشمول اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ علی سبیل البدل کی قید کے ذریعہ لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنی میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراک معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہو جائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلف الحقائق ہیں، شئی مشترک لفظی میں داخل ہو جائیگا مصنف نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرء کیونکہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں امام شافعیؒ نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِيْ التَّوَقُّفَ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِيْ وَالتَّأَمُّلُ لِاَجْلِ تَرْجِيْحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بَعْدَهٗ وَاَرْجَحُ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلٰثَةٍ وَالثَّانِيْ يَكُوْنُ اَقَلُّ الْجَمْعِ ثَلٰثَةً عَلٰى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامَ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلٍّ لِلْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

(ترجمہ) :- اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرط تأمل توقف کیا جائے تاکہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد راجح ہو جائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطعی کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تأمل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں متعدد

دونوں سے نکال لیا۔ ہم ان میں سے ایک لفظ کا صیغہ ہے دوسرے اقل جمع کا بتلا رہا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے سوم یہ کہ لفظ قروء جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے۔ اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ جمع بھی ہے اور منتقل بھی اگرچہ جامع نہیں ہے بخلاف طہر کے کہ وہ جامع ہے۔ نہ کہ جمع ہے اور نہ منتقل ہے۔ اور اگر ایام طہر کا نام ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے بخلاف ایام طہر کے اس لئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہے اگرچہ یقیناً محل اجتماع ہیں اور ہم نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی ہے۔ یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

[illegible]: مصنف نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور رائے کے ساتھ ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے اس کا اس پر عمل ہونے سے پہلے غور و فکر کرنا شرط ہے۔ مصنف کی عبارت میں "بشرط" "التامل" کیساتھ متعلق ہے اور "العمل" "شرط" کیساتھ متعلق ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہذا ایک معنی مراد ہوگا اور وہ ایک معنی غیر متعین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل ہونے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیسا کہ ہم نے سابق میں لفظ قروء میں چند طریقوں سے تامل کیا ہے: ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ثلثۃ کے صیغہ میں تامل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قروء سے حیض مراد لیا جائے تو لفظ ثلثۃ کے مقتضیٰ پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو ثلثۃ کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہو جائیں گے یا زیادہ ہو جائیں گے اس کی تفصیل خاص کے حکم پر تفریع رابع کے تحت گذر چکی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء" میں لفظ قروء جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں۔ اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی جو کہ خاص کے تحت گذر چکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قروء اضداد میں سے ہے جیسے کہ اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے "قرأت الشیٔ قرآنا" میں نے شی کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کے ساتھ ملایا اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے "قرأ النجم" اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہو جائے بہرحال قروء کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی حیض میں متحقق ہیں کیونکہ خون ایام حیض میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض ہی میں منتقل ہوتا ہے۔

لفظ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کے ساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموع کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے مجموعہ من حیث المجموع کا مراد لینا نہ تو حقیقۃً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقۃً تو اسلئے درست نہیں کہ لفظ مجموعہ من حیث المجموع کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اسلئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی میں سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ کی مکمل تحقیق توضیح میں مذکور ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْقِسْمَ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُؤَوَّلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَعْنِي أَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَا دَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ وَإِذَا تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَأْوِيلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهِ مُؤَوَّلًا وَإِنَّمَا عُدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَإِنْ حَصَلَ بِتَأْوِيلِ الْمُجْتَهِدِ لِأَنَّهُ بَعْدَ التَّأْوِيلِ يُضَافُ إِلَى الصِّيغَةِ فَكَأَنَّ النَّصَّ وَحْدَهُ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهِ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِي بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَإِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ إِذَا أُزِيلَ خَفَاؤُهَا بِدَلِيلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ مُؤَوَّلًا أَيْضًا وَلٰكِنَّهُ مِنْ أَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوِ الْقِيَاسِ أَوْ نَحْوِهِ فَلَا يُقَالُ إِنَّهُ لَا يَشْمَلُ مَا إِذَا حَصَلَ الرُّجْحَانُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرْجِيحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُونُ بِالتَّأَمُّلِ فِي الصِّيغَةِ وَقَدْ يَكُونُ بِالتَّأَمُّلِ فِي السِّيَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرُوءِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى لَفْظِ ثَلَاثَةٍ وَقَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى السِّيَاقِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ عُرِفَ أَنَّهُ مِنَ الْحِلِّ وَفِي قَوْلِهِ أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ عُرِفَ أَنَّهُ مِنَ الْحُلُولِ۔

تشریح: اس کے بعد مصنف نے مؤول کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو جائیں یعنی مشترک جب تک اس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو جائے تو وہ مشترک بعینہٖ مؤول ہو جائے گا اور مؤول کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ بقبیل تاویل ہے

حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے گویا کہ نص اسی حکم سے وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول من المشترک کے ساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل، مجمل جب ان کا خفاء دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا راجح ہونا کبھی صیغہ میں غور و فکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے قروء میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور تثلیث کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی راجح ہونا سیاق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث" میں معلوم ہوا کہ لفظ اُحِلّ اِحلال سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول "احلنا دار المقامۃ" میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

تشریح:- مصنف نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دیدی جائے گی تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائیگا۔

"وانما عد من اقسام النظم" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہٰذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ ظنی تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ نظم کے قبیل سے ہے لہٰذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اسی حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مؤول کی تعریف میں "من المشترک" کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفاء کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

"والمراد بغالب الرائے الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف

ترجمہ: اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول
کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کے ساتھ کہ یہ
معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب
ہے لیکن اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

تشریح: مصنف نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے
ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیونکہ
مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہوتا ہے قطعی یقینی نہیں ہوتا۔ یہی
وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ
وَعَلٰى آلِهٖ وَأَصْحَابِهٖ أَجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ۔

جمیل احمد عفی عنہ
خادم تدریس حدیث دارالعلوم وقف دیوبند
۲۸ رجمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۲۰ھ